GUSTAVO BUENO

EL MITO DE LA DERECHA

¿Qué significa ser de derechas en la España actual?

¿Qué significa ser de derechas en la España actual? ¿Cómo es la relación entre la izquierda y la derecha en nuestro país? ¿Por qué seguimos etiquetando a la gente y a los políticos como miembros de uno u otro bando según la opinión que mantengan acerca del Gobierno, de la familia, de la Iglesia o de las costumbres?

Para el filósofo Gustavo Bueno, en los últimos años la oposición entre «la derecha» y «la izquierda» ha vuelto a recuperar una gran intensidad, sobre todo en la vida política, lo que no quiere decir que dichas ideas se hayan aclarado y definido. Por el contrario, estos conceptos constituyen hoy un verdadero embrollo, y existe una gran confusión cuando se habla de ellos, precisamente por la falta de definiciones.

Con su contundencia habitual no exenta de polémica, el profesor Bueno intenta llenar este vacío en «El mito de la Derecha», un ensayo en el que analiza el preocupante proceso de distanciamiento entre la izquierda y la derecha española, elabora una esclarecedora definición de ambas, critica la idea de «centro» político y ofrece novedades a la hora de abordar el origen, la clasificación y el concepto de la derecha.

Un libro con el que Gustavo Bueno nos vuelve a sorprender tras la polémica originada por su exitosa obra «El mito de la Izquierda».

temas de hoy.

El filósofo Gustavo Bueno, nacido en 1924, es autor del sistema conocido como materialismo filosófico. En 1960 se establece en Asturias, donde ejerce como catedrático en la Universidad de Oviedo, institución en la que colabora hasta 1998. En la actualidad desarrolla su labor en la Fundación que lleva su nombre, cuya sede está en Oviedo. Fundador de la revista El Basilisco, es autor de numerosos libros y artículos. Entre sus obras más importantes destacan Ensayos materialistas, El animal divino, Primer ensayo sobre las Categorías de las Ciencias Políticas, El sentido de la vida, El mito de la cultura, España frente a Europa, Panfleto contra la Democracia realmente existente, Telebasura y democracia, El mito de la Izquierda y La vuelta a la caverna. Terrorismo, Guerra y Globalización. En Temas de Hoy ha publicado con éxito las obras España no es un mito, Zapatero y el pensamiento Alicia y La fe del ateo.

Diseño de cubierta: Departamento de Diseño,

Gustavo Bueno

EL MITO DE LA DERECHA

¿QUÉ SIGNIFICA SER DE DERECHAS EN LA ESPAÑA ACTUAL?

temas de hoy.

El contenido de este libro no podrá ser reproducido,
ni total ni parcialmente, sin el previo permiso escrito del editor.
Todos los derechos reservados.

© Gustavo Bueno, 2008
© Ediciones Temas de Hoy, S.A. (T.H.), 2008
Paseo de Recoletos, 4. 28001 Madrid
www.temasdehoy.es
Primera edición: octubre de 2008
ISBN: 978-84-8460-753-3
Depósito legal: M. 43.352-2008
Preimpresión: J. A. Diseño Editorial, S.L.
Impreso en Artes Gráficas Huertas, S.A.
Printed in Spain–Impreso en España

Índice

Introducción 9

Capítulo 1. **A qué llamamos «mito de la Derecha». Su génesis y su estructura lógica** 77

Capítulo 2. **Teoría de la Derecha, desde una perspectiva materialista (no dualista)** 123

Capítulo 3. **Teoría del centro: centro derecha, centro izquierda y centro neutro** 163

Capítulo 4. **Las modulaciones de la derecha tradicional** 187

Capítulo 5. **Las derechas no alineadas** 263

Final 301

Bibliografía 311

Índice onomástico 315

Introducción

1. Nexo de este libro sobre el mito de la Derecha con el libro anterior del autor sobre el mito de la Izquierda

1. El mito: «Una de las dos Españas ha de helarte el corazón»

Hace cinco años apareció publicado un libro mío titulado *El mito de la Izquierda. Las izquierdas y la derecha* (Ediciones B, Barcelona, 2003). Tuvo varias ediciones, suscitó muchos comentarios en prensa, revistas, radio, televisión e internet. Por supuesto, algunos de estos comentarios (bastantes) fueron muy críticos, en el sentido negativo del término; a veces rozaban el insulto, lo que demostraba que el libro tocaba puntos muy sensibles, sobre todo de incondicionales *socialistas* que se consideraban militando en *la izquierda de toda la vida*, es decir, según ellos, en el *socialismo* que veía a los comunistas como *hermanos separados*, quizá algo desviados, pero llamados a reunirse de nuevo con ellos en una *Izquierda unida*.

Sin embargo, *El mito de la Izquierda* no tenía la menor intención de atacar al *socialismo*; su intención era analizar *el mito* de la izquierda, es decir, el entendimiento de *la Izquierda* (en singular) como una *concepción unívoca de la vida política*, y aun de la vida y del mundo en general. *El mito de la Izquierda* trataba de analizar —por tanto, de destruir, de descomponer— el proceso de

sustantivación en ascenso de la Idea de Izquierda como una supuesta unidad de inspiración profunda que cabía enfrentar disyuntivamente a *la Derecha*, según el modelo que el PSOE refundido, en los años setenta, tomó de su ideólogo Antonio Machado: «Una de las dos Españas ha de helarte el corazón».

Un modelo que, tras los ensayos de *ruptura revolucionaria o gradual* con el régimen de Franco, pareció desdibujarse, convertido en cenizas, en la Constitución democrática de 1978, en cuyo texto no figuran, desde luego, los términos «derecha» o «izquierda» en sentido político; un modelo cuyas cenizas, sin embargo, ocultaban las brasas que volvieron a arder al cabo de veinte años, acaso cuando el PP parecía consolidarse en el poder tras las elecciones de 1996, y comenzó a ser visto por el PSOE, a partir de las elecciones parlamentarias del año 2000, como una amenaza indefinida a sus posibilidades de recuperación del gobierno de España.

Por aquellos años comenzó a prosperar en la oposición, siguiendo el modelo de Machado, la visión del PP de Aznar como una encarnación genuina de la *derecha criptofranquista*. Se conjuró de nuevo oficialmente, en las Cortes, al régimen de Franco, y se planeó una ley de *Memoria histórica* —en realidad, de la memoria histórica de los vencidos en la Guerra Civil— llamada a guiar los pasos del socialismo de Zapatero y de sus aliados.

2. El secuestro del término «socialismo» por las izquierdas

Pero *El mito de la Izquierda* no entró en absoluto en estos asuntos; más bien se atuvo a los límites impuestos por el *tabú Franco*, que de hecho imperaba, desde la *transición* del consenso, en la vida cotidiana, principalmente en los medios de comunicación. En *El mito de la Izquierda* ni siquiera se suscitaba la cuestión del

secuestro del adjetivo *socialista* por algunos partidos políticos de izquierdas; una cuestión soslayada en el libro y que me pareció conveniente abrir de par en par tres años después, en un artículo publicado en *El Catoblepas*: «Notas sobre la socialización y el socialismo» (agosto 2006, http://nodulo.org/ec/2006/n054p02.htm).

Con el término *secuestro* se designaba en ese artículo sencillamente a la apropiación, en régimen de monopolio, del término «socialismo», no ya sólo por parte del PSOE, sino también por parte de muchos ideólogos o partidos políticos que venían denominándose mediante este adjetivo, desde el siglo XIX: socialismo utópico y socialismo científico, de Engels; Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) y Partido Independiente Socialdemócrata Alemán (USPD, el de Liebknecht y Rosa de Luxemburgo), Repúblicas Socialistas (la URSS y sus satélites), Partido Nacional Socialista Alemán de los Trabajadores (el de Adolfo Hitler), Partido Socialista Obrero Español (el de Pablo Iglesias), Conjunción Republicano-Socialista, Cristianos por/para el Socialismo...

Pero si se les preguntaba a quienes utilizaban el término «socialista» qué entendían por *socialismo,* respondían dando por sobrentendida alguna especificación del genérico socialismo: por ejemplo, la democrática —la socialdemocracia— o la germánico nacionalista —el nacionalsocialismo alemán, los nazis— o la comunista —el socialismo soviético— o la cristiana, que acaso era la especificación madre de todas las demás, si tenemos en cuenta la tendencia dogmática a considerar al *cristianismo socialista* como la misma característica del Género humano, una vez alcanzada su plenitud, en cuanto los hombres habían llegado a ser ciudadanos de la Ciudad de Dios agustiniana; es decir, una vez redimido el Género humano del egoísmo individualista que, derivado de un pecado original, había conducido a los hombres a «salirse fuera de sí mismos», a *alienarse*, identificándose antes consigo mismos que con el Dios que los envolvía o, como se diría siglos después, con la Sociedad.

La identificación cuasi mística (o filosófica, según otros) del socialismo con la condición de militante del partido socialdemócrata, fue extendiéndose en España en la época del franquismo. Cabe poner muchos ejemplos. Sin ir más lejos, en las cartas al director del periódico de hoy leo un escrito de un conocido socialista asturiano, militante desde 1944 y pionero de la memoria histórica, Nicanor Rozada, a través del cual puede advertirse en estado casi puro de candidez la actitud de un *socialista de toda la vida*: «Mire usted, señor Noriega, lo mejor que le puede suceder a un niño/niña es crecer y hacerse persona dentro de los ideales socialistas, para aproximarse lo más posible a estos ideales de humanidad, pero piense, a su vez, que es muy difícil llegar a alcanzar esta meta de ser socialista íntegro, porque son muchas y duras las pruebas que tiene que afrontar un militante para sentirse integrado dentro de los valores que representa el socialismo». Lo mismo podría decir un cristiano, miembro de la iglesia militante.

La identificación cuasi mística de un *hombre de izquierdas*, de un *militante socialista*, con un socialismo trascendente, capaz de dar sentido a su vida, que se enfrenta al egoísmo de los *hombres de la derecha*, de los capitalistas y sus lacayos que sólo piensan en su beneficio, tiene mucho que ver con la identificación de un cristiano que se considera miembro de la Ciudad de Dios, que da sentido a su existencia, y le enfrenta al descreído, que sólo piensa en las necesidades inmediatas o en los placeres de la vida terrena.

Y a quien encuentre un poco fuera de lugar —acaso por estar poco habituado al análisis del pensamiento filosófico— establecer conexiones entre estas oposiciones metafísico-teológicas (ciudad de Dios/ciudad terrena) y la oposición derecha/izquierda, dentro del socialismo, convendrá recordarle, por si lo ha olvidado, o advertirle, por si no se había dado cuenta, que la oposición Iz-

quierda/Derecha, en política, o en materia de concepciones del Mundo, se circunscribió originariamente a las naciones católicas, principalmente a Francia, a Italia y a España, y, a través de España, a las naciones hispanoamericanas (en países *no católicos*, la oposición izquierda/derecha es sólo una interpretación de oposiciones que tienen otro alcance —y, por cierto, no siempre dualista—, como puedan serlo las oposiciones laboristas/conservadores en Gran Bretaña, o la oposición demócratas/republicanos en los Estados Unidos).

Desde este punto de vista sí cabría afirmar que está en su lugar referirse a oposiciones propias de la teología católica cuando hablamos de una oposición que precisamente se utiliza en los países de tradición católica. Por lo demás, en el libro que el lector tiene en sus manos, nos circunscribimos a estos países de tradición católica, y casi exclusivamente a España.

Pero decimos que *socialismo* es un concepto malformado, que se acuñó, junto con el término *solidaridad* —otro concepto malformado—, en la Francia decimonónica en la que vivió Pedro Lerroux. Conceptos malformados porque, si se partía del supuesto de la naturaleza grupal (social, y no sólo política) del hombre, dondequiera que existiesen grupos humanos, sería necesario reconocerles su socialismo, así como su solidaridad ante terceros grupos.

No cabría oponer, por tanto, *socialismo* a *capitalismo*. El único concepto opuesto al de socialismo sólo podría ser el de *solipsismo*, propio de individuos egoístas o insolidarios; pero el solipsismo, o bien es una mera teoría metafísica (al estilo de las habituales en el empirismo inglés tradicional —Locke, Hume— reproducido con virulencia en Alemania por el idealismo subjetivo de Schubert-Soldern o de Max Stirner, el de *El único y su propiedad*), o bien es una simple realidad psiquiátrica, colindante con el autismo.

Dicho de otro modo, el concepto de socialismo, como caracte-

rística de realidades humanas o animales, no puede utilizarse para oponer unas realidades humanas (como puedan serlo los partidos políticos *de izquierda*) a otras (como puedan serlo los partidos políticos *de derecha*), porque todas estas realidades (todos estos partidos) son socialistas, como socialista fue el Partido Nacionalsocialista alemán o el Partido Comunista de la Unión Soviética. Así pues, también los partidos *de derecha*, incluso los partidos defensores del capitalismo más exacerbado, son necesariamente socialistas. Una *sociedad anónima* es el prototipo de la *socialización del capital*, porque no puede haber, más que como un caso límite terminal, sociedades anónimas unipersonales.

Con razón se conviene en que la institución de la familia, ya sea monógama, ya sea polígama, es una *agencia de socialización*. Lo que no autoriza a definir la familia como *agente social*, porque en esta definición el género (*agente social*) no puede confundirse perezosamente con el específico *familiar*; la familia es un agente social, sin duda, pero no por una característica sobreañadida, sino por su misma condición de familia, que es social (o agente social) por esencia, aunque esta característica esencial sea genérica y no específica.

Cuando hablamos de *agentes sociales* refiriéndonos, por antonomasia, a los sindicatos, también somos víctimas de la pereza mental, que induce a la grave confusión que consiste en oponerlos a otros grupos como si éstos no tuvieran también la condición de agentes sociales, como es el caso de los políticos o de los empresarios. Más aún: no solamente los sindicalistas (horizontales o verticales), los partidos políticos (de derecha o de izquierda), o los modos de producción (esclavista, feudal, capitalista o comunista) son *socialistas*, sino que también los animales sociales —los insectos, como las abejas o las hormigas, pero también las aves, los peces o los mamíferos— podrían ser llamados *socialistas*.

3. Ni Lenin ni Stalin interpretaron la oposición derecha/izquierda desde el dualismo mitológico, lo que no quiere decir que no utilizasen otros dualismos no menos mitológicos

¿A dónde vamos a parar con estas conclusiones que sólo pueden parecer paradójicas a quienes no están acostumbrados al análisis de las Ideas generales o abstractas (tales como socialismo o solidaridad), Ideas que, sin embargo, no tienen más remedio que utilizar constantemente?

Vamos a parar a lo siguiente: que cuando un partido *de izquierdas* se define como socialista, frente a otros partidos *de derechas*, no está en rigor definiendo nada, y sólo está sobrentendiendo tautológicamente (en el borde del autismo) que *su partido socialista es un partido socialista*. A lo sumo estará intentando definir su socialismo por *ser de izquierdas*, pero en modo alguno puede pretender que está definiendo su izquierdismo por su socialismo (dando a entender que los partidos de derechas no son socialistas). Además, al pretender defender su izquierdismo por su socialismo, está enfrentándose no sólo a los partidos de derechas convencionales, sino también al socialismo comunista, tal como lo entendieron Lenin o Stalin.

Como es bien sabido, tanto Lenin como Stalin consideraron a la oposición derecha/izquierda como propia de las *democracias burguesas*, y rechazaron enérgicamente que el Partido Comunista de la Unión Soviética fuese un partido de izquierda o de derecha. De Lenin procede la célebre calificación del izquierdismo como una *enfermedad infantil del comunismo*. La «contradicción fundamental», afirmaba, no se establece entre la derecha y la izquierda, sino entre el capitalismo y el comunismo, lo que no quería decir que Lenin o Stalin, como Marx, no estuviesen también prisioneros de un dualismo metafísico, el que actuaba en su teoría de la «alienación original del género humano» derivada de la fractura de la

comunidad primitiva en clases sociales antagónicas según las relaciones diferenciales que ellas mantuvieron con los medios de producción.

El Partido Comunista de la Unión Soviética, según Lenin o Stalin, si avanzaba por la línea recta (por la *orto*-doxia) —sin perjuicio de que a veces tuviera que dar un paso atrás en esta línea, para dar luego, en la misma línea del progreso, dos pasos adelante—, tendría que evitar tanto las desviaciones a la izquierda (*levizna*, término derivado del latín *laevus*) como las desviaciones a la derecha (*pravii*).

En conclusión, *El mito de la Izquierda* negaba de plano (siguiendo por tanto la tradición leninista, cosa de la que ni siquiera se dieron cuenta mis críticos más insolentes, encuadrados en IU) la interpretación de la oposición derecha/izquierda en términos de un dualismo fundamentalista. Y no porque la oposición derecha/izquierda no pudiera alcanzar, desde sus supuestos armonistas, valores antagónicos en relación con proyectos o planes definidos (por ejemplo, un Plan hidrológico nacional), sino porque estos antagonismos sólo podrían tener lugar sobre el fondo de un socialismo genérico, común a la derecha y a la izquierda.

4. El mito de la Izquierda negó la idea (mítica) de una Izquierda unitaria, esencial, «eterna»

Vistas las cosas a cierta distancia, me atrevería a decir ahora que lo que irritó e indignó de *El mito de la Izquierda* a tantos militantes o simpatizantes del PSOE o de IU, o de algunos partidos nacionalistas secesionistas, fue precisamente su tesis principal, que podríamos hacer consistir en dos negaciones: la negación de la unidad de la Izquierda (en singular) y la negación de su oposición

dualista (maniquea) a la Derecha (tanto si se declinaba en singular como en plural).

De lo que se trataba era de negar la unidad de la Izquierda, en el sentido no ya tanto de una unidad entendida en el terreno coyuntural de las alianzas establecidas en función de determinados proyectos políticos —las coaliciones en *frentes populares* o *bloques históricos* han sido siempre efímeras—, sino sobre todo en el sentido que adquiere esta unidad cuando se entiende en el terreno esencial de los principios. Terreno en el que se mantuvieron, desde luego, quienes habían fundado Izquierda Unida, mirando a un horizonte reconocido como utópico, pero no por ello, a su juicio, menos necesario.

Y la negación de cualquier interpretación dualista metafísica (más adelante diremos: zaratústrica, agustiniana o maniquea) de la oposición izquierda/derecha que se derivaba forzosamente de las dos negaciones constitutivas de *El mito de la Izquierda*, les irritaba a mis críticos fundamentalistas todavía más, porque se atrevía a suscitar dudas sobre su *concepción del universo y de la vida*, vinculada a un humanismo armonista y progresista, con lejanas pero reconocidas coloraciones marxistas, y con más cercanas pero menos reconocidas coloraciones cristianas («el que no está conmigo está contra mí», San Lucas XI, 23: *Qui non est mecum, contra me est*).

El mito de la Izquierda intentó demoler las *profundas creencias* que tantas personas abrigaban en torno a la unidad de *la Izquierda*, a la esperanza de que tal unidad se llevaría a cabo en un futuro próximo (una esperanza paralela a la de los cristianos católicos que rezan diariamente por la recuperación de la unidad entre los *hermanos separados*, incluyendo en este concepto, a veces, junto a los musulmanes, a los hinduistas o a los budistas del Dalai Lama, también, si son teólogos de la liberación, a los adoradores de Huitzilopochtli o de Tláloc, puesto que también entre estos ado-

radores podríamos encontrar, como decía Leonardo Boff, «semillas de Verbo»).

El mito de la Izquierda comenzaba distinguiendo unas izquierdas definidas políticamente (tomando como criterio de definición a la institución compleja, o si se quiere, al complejo de instituciones que constituyen el Estado) de unas izquierdas indefinidas (respecto del Estado), que por tanto podían clasificarse en izquierdas extravagantes («cuyo Reino no es de este mundo»), en izquierdas divagantes y en izquierdas fundamentalistas.

Por lo demás, entre las izquierdas definidas políticamente, distinguíamos seis géneros (o generaciones, cuando se las contemplaba históricamente) que identificábamos de este modo: una primera generación constituida en la Gran Revolución, en la Asamblea constituyente de 1789-1792, en torno a los jacobinos; una segunda generación de izquierdas constituida en la Revolución española que tuvo lugar simultáneamente con la Guerra de la Independencia contra la invasión francesa, pero que tenía raíces y motivaciones independientes y muy distintas de las que movieron a los jacobinos, la generación de la *izquierda liberal*; una tercera generación de izquierdas que habría intentado regresar al fondo mismo de la oposición al Antiguo Régimen, la *izquierda anarquista,* que intentaba remover los cimientos mismos del Estado; una cuarta generación de izquierdas, surgida en la Segunda Internacional, a raíz de los conflictos que marxistas y bakuninistas habían mantenido en la Primera Internacional, y que dio lugar a los partidos socialdemócratas; una quinta generación de izquierdas (que, por cierto, como hemos dicho, no quiso denominarse así), la del marxismo-leninismo que logró demoler el Imperio de los zares y conquistar el poder durante setenta años; y una sexta generación de izquierdas, denominada *asiática* (que dio también el golpe final al Imperio chino), la de Mao Tse Tung, pero también la de Deng Xiaoping y la de Hu Jintao, que juntamente con la quin-

ta generación, en alianzas turbulentas, llegaron a controlar más de la mitad de la población humana entonces existente.

«No cabe, por tanto, de acuerdo con la tesis mantenida en este libro [decíamos entonces en una nota preliminar al lector], hablar de una "unidad de la izquierda". No cabe reconocer ningún sentido a las expresiones de aquellos que afirman "ser de izquierdas de toda la vida". Quienes así se expresan, o bien están dispuestos a declarar de inmediato a qué corriente de izquierdas se refieren, y entonces tendrán que decir: "Soy socialista de toda la vida" o "soy anarquista de toda la vida", o bien su afirmación, tan sentida como solemne, tendrá que considerarse como vaga, confusa y oscura, es decir, como una afirmación perezosa, por no decir vacía, y por tanto indigna de merecer respeto.»

5. La idea de Derecha como género plotiniano

Presuponemos la distinción entre *géneros porfirianos* y *géneros plotinianos*. Las ideas o conceptos *porfirianos* son aquellos que definió Porfirio (232-304), tales como «poliedro regular» o «vertebrado», que se caracterizan porque el *acervo connotativo* que constituye su definición se distribuye en cada una de sus subclases o elementos con independencia los unos de los otros (los cubos o los dodecaedros son poliedros regulares independientemente los unos de los otros). Las ideas o conceptos *plotinianos*, en cambio, determinan clases definidas por conjuntos de notas o *acervos connotativos* que se aplican a cada subclase o elemento en cuanto derivan o proceden de otras subclases o elementos de la clase general; y los llamamos plotinianos en atención a un texto de Plotino (205-270) que dice: «La raza de los heráclidas forma un género no porque todos tengan un carácter común, sino porque proceden de un mismo tronco». Las especies, géneros, órdenes, clases... de Lin-

neo fueron concebidas desde el formato de los géneros porfirianos; los *phyla* de Haeckel son conceptos concebidos desde el formato lógico plotiniano.

La idea objetiva de Derecha, que establecemos en el presente libro, es una idea que pretende ser definida como género plotiniano (por tanto, como una idea histórica), que dice referencia esencial al Antiguo Régimen, en cuanto éste resultó ser atacado por las izquierdas revolucionarias. Es una idea que se nos presenta en principio como una idea positiva, y más simple que la idea general de Izquierda, cuya unidad comienza siendo negativa (del Antiguo Régimen) y por tanto amorfa, como lo es el concepto de *in-vertebrado* en la taxonomía dicotómica porfiriana-linneana, que toma como positivo al término *vertebrado*. Precisamente por su carácter negativo, la unidad de la izquierda no puede sustantivarse sobre base positiva alguna; en cambio, la idea de derecha puede acogerse en su definición a la positividad misma del Antiguo Régimen.

Cuando se sobrentiende comúnmente la idea de derecha como (según el DRAE, 1970), «hablando de sociedades políticas, la parte más moderada o que en su doctrina guarda más respeto a las tradiciones», no se hace otra cosa sino generalizar, mediante la supresión de parámetros, la relación de la izquierda revolucionaria, no ya con el Antiguo Régimen del absolutismo francés, sino con cualquier otro régimen establecido. Una generalización, sin embargo, que nos conduce a una idea extremadamente vaga (sin parámetros), aunque siempre presente en uno de los sentidos más genéricos y *porfirianos* atribuidos a la derecha, a saber, su carácter de *conservadora.*

La derecha sería conservadora (lo cual es cierto); pero el conservadurismo, por su carácter genérico, no sirve tampoco para definir a la derecha en cuanto se opone a la izquierda revolucionaria, porque el conservadurismo es una suerte de idea funcional que requiere de inmediato ser determinada por parámetros, para salir

de su estado de idea incompleta o *sincategoremática* (es decir, que sólo tiene sentido junto con otras, como le ocurre a la idea de *mitad* o de *hijo*).

En efecto, salvo quien asuma una orientación decididamente nihilista, la revolución —y ésta es una tesis fundamental del materialismo filosófico— siempre ha de conservar algo, empezando por la vida de los ciudadanos, y de las instituciones más básicas, por lo que toda revolución que no sea realmente nihilista ha de ser de algún modo conservadora. Lo que quiere decir que no es posible definir la derecha por ser conservadora, respecto de una supuesta izquierda revolucionaria no-conservadora; hay que determinar qué es lo que se conserva y qué es lo que se destruye por la revolución de izquierdas. La derecha se considera como conservadora del orden («prefiero la injusticia al desorden», decía Goethe), pero ¿acaso la izquierda republicana, una vez que ha demolido el orden monárquico, no se convierte también en conservadora del nuevo orden republicano?

Por ello, si mantenemos la referencia al Antiguo Régimen, los parámetros de la conservación podemos darlos al menos como establecidos en general.

2. El embrollo

1. El «embrollo» de la idea de derecha política se manifiesta en las clasificaciones usuales de la idea de derecha

La idea de derecha, como idea genérica, parece una idea clara y distinta, pero no lo es en absoluto. En cuanto intentamos precisar las líneas de frontera que separan esta idea de la de izquierda o de la de centro (líneas que harán que la idea sea clara y no oscura) y, sobre todo, cuando intentamos distinguir sus especies o varie-

dades (con objeto de alcanzar una idea distinta y no confusa de derecha), todo se complica.

Y se complica, sobre todo, aunque no exclusivamente, por la oscuridad y la confusión de los formatos lógicos con los cuales nos vienen dados los conceptos de derecha y de sus especies (así como los de izquierda y las suyas). Esta oscuridad y esta confusión dan lugar a un enmarañamiento tal de la idea de derecha, aparentemente clara y distinta, que convierten a la idea de Derecha en un verdadero embrollo.

Un embrollo que pasa desapercibido ante las utilidades prácticas que, pese a todo, mantiene una idea tan embrollada como la de derecha, una vez que, al menos, hemos distinguido sus especies y variedades desde cualquier criterio, distinción que es imprescindible para orientarnos en la maraña de las corrientes, grupos, partidos políticos, y de sus relaciones mutuas. Lo que ocurre es que el embrollo de estos múltiples formatos comienza ya en el momento de establecer las mismas clasificaciones utilizadas.

Tomemos, por ejemplo, una selección (para no alargarnos) de la relación-clasificación de partidos de derechas que nos ofrece la Asociación de Técnicos de Informática (http://www.ati.es). Sin perjuicio de su carácter de enumeración empírica, esta relación es a la vez una clasificación, porque a cada uno de los partidos, corrientes o instituciones citadas (cuya denominación contiene ya una breve definición de las mismas) corresponde una clase de individuos o grupos y, por tanto, su enumeración constituye una clasificación del material —«la derecha»— que la realidad misma nos depara. La relación consta de cuarenta y una clases, pero sólo citaremos aquí doce, evitando la prolijidad. El *mito de la Derecha* quedaría muy bien definido, en función de esta enumeración, cuando nos fijamos en una metáfora muy común que suele ser utilizada por *las izquierdas* para expresar de un golpe el verdadero alcance que, según ellas, tienen todas estas variedades de la derecha

enumeradas: «Son los *disfraces* que la derecha adopta para presentarse en los diversos escenarios en los cuales tiene que actuar». Esta metáfora delata la sustantivación o prosopopeya de *la derecha* que alimenta el mito de la Derecha:

A. Alianza por la Unidad Nacional
B. Ciutadans – Partido de la Ciudadanía
C. Comunión Tradicionalista Carlista
D. Democracia Nacional
E. España 2000 – Estado Nacional Europeo
F. Falange Española de las JONS
G. Movimiento Patriòtic Català
H. Movimiento Social Republicano
I. Partido Popular
J. Nuevas Generaciones del Partido Popular
K. Plataforma per Catalunya
L. Unión del Pueblo Navarro

¿Cuál puede ser la lógica implícita en esta clasificación enumerativa? Difícil es responder a semejante pregunta, y no porque no haya en ella lógica alguna, sino porque hay varias formas lógicas, es decir, diversos formatos lógicos muy distintos, cuyas diferencias pasan desapercibidas al que no está acostumbrado a este tipo de análisis.

En realidad la clasificación anterior (como otras muchas muy conocidas: derecha moderada, derecha democrática, derecha rural, derecha aristocrática, derecha media, derecha republicana, derecha radical, derecha liberal, extrema derecha, ultraderecha...) tiene una lógica parecida a la que inspiró la célebre clasificación de los animales que, según nos cuenta Jorge Luis Borges (en «El idioma analítico de John Wilkins», publicado en el libro *Otras Inquisiciones,* Sur, Buenos Aires, 1952), el doctor Franz Kuhn atribuyó

a cierta enciclopedia china titulada *Emporio celestial de conocimientos benévolos*, en cuyas «remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas».

Estas clasificaciones muestran, en efecto, el embrollo lógico (entre otras cosas) que se esconde tras las aparentemente claras y distintas ideas de *derecha* o de *animal*. Un embrollo que comienza a descubrirse cuando penetramos un poco en la consideración de los formatos lógicos de los términos clasificados. Porque unas veces, las especies o variedades de la derecha son definidas en formato *porfiriano*, sobre un campo de extensión nacional-española (Democracia Nacional, Movimiento Social Republicano o Partido Popular), otras veces con extensión regional (Unión del Pueblo Navarro o Plataforma per Catalunya); otras veces son definidas en formato *plotiniano*, que alude a su estirpe (Comunión Tradicionalista Carlista, etc.).

En efecto, a veces la idea de Derecha se concibe como un género porfiriano (o linneano) cuyas especies se dan como meras variedades de un mismo género, como si lo *importante* fuera el ser de derechas (en cuanto no son de izquierdas) y lo secundario fuera su variedad. Incluso la extrema derecha se concibe ante todo como una concentración o alquitaramiento de la esencia de *la Derecha* que, sin perjuicio de sus peligros, nos permite ver mejor la naturaleza de tal idea. Unas veces, la idea de Derecha será concebida como un rótulo cuasi oblicuo que engloba a especies muy heterogéneas, alguna de las cuales acaso tiene más afinidad con ciertas variedades de izquierda o de centro que con otras de su mismo género. Otras veces la derecha se define, en general, por un con-

junto de características (o *señas de identidad*) de las que definen una clase porfiriana, cuya connotación (o acervo connotativo) se distribuye idénticamente en cada una de sus especies o variedades como si fueran independientes las unas de las otras; pero también la derecha puede definirse como una clase plotiniana, por la distancia variable que ciertas corrientes o partidos de derecha guardan con algún *ancestro común*, como podría serlo el Antiguo Régimen. *Antiguo Régimen* que obviamente no es tampoco algo sencillo, sino complejísimo o, por decirlo así, poliédrico, y mejor aún, irregularmente poliédrico.

Si mantenemos la teoría de la estructura de una sociedad política madura que solemos tomar como referencia (la teoría de las tres capas —conjuntiva, basal y cortical— y de las tres ramas de una sociedad política —la determinativa, la estructurativa y la operativa—), su representación espacial vendría dada por un poliedro irregular de tres × tres = nueve caras, que podríamos recorrer en dos sentidos vectorialmente opuestos, uno descendente y otro ascendente, por ejemplo). El Antiguo Régimen, el Reino francés de Luis XIV y sucesores, vendría representado de este modo por un poliedro irregular de nueve caras que se sostiene en un equilibrio dinámico (eutáxico) que comenzaba a ser inestable ya a mediados del siglo XVIII, a consecuencia de los cambios basales (en agricultura, en tecnología...) y corticales (en las relaciones e interacciones con otros reinos o imperios y con la Iglesia católica) que estaban teniendo lugar, a raíz del Descubrimiento de América, y de las fricciones con las *placas tectónicas* representadas por el Imperio español, el Imperio inglés, el Sacro Imperio romano germánico, sin contar con el Imperio de los Zares.

La izquierda revolucionaria no era, por tanto, simplemente la negación de cualquier Estado ya constituido, sino la negación de un Estado constituido a la manera del Reino de Francia, como Imperio emergente que buscaba abrirse camino entre las restantes

placas tectónicas que le rodeaban, a saber, y principalmente, el Imperio español, el Imperio inglés y el Sacro Imperio romano germánico. Aquello, en efecto, por lo cual se define históricamente la izquierda revolucionaria en el siglo XVIII es el ser la negación, no de cualquier sociedad política, sino de un tipo de sociedad política (como pudiera serlo Francia, España, Inglaterra o Alemania) en la cual se hubieran diferenciado formalmente las diferentes *caras* del poliedro, dando lugar a tensiones características (conflicto entre estamentos, parlamento y realeza, conflictos entre clases agricultoras, industriales y comerciantes...) que conducían internamente a una inevitable explosión.

En cualquier caso, el conservadurismo eutáxico propio del Antiguo Régimen, ni siquiera el de la capa conjuntiva (con sus tres poderes descritos por Montesquieu, unas décadas antes de la Revolución, el ejecutivo, el legislativo y el judicial), podría ser definido como una disposición estática frente a la *izquierda transformadora*, porque la tarea de mantener el equilibrio eutáxico, resistiendo los *desplazamientos* a los que le someten sus partes, algunas de ellas en estado próximo a la ebullición, habría que entenderlo, ante todo, como una transformación idéntica (pero transformación ante todo). Incluso como una *revolución* o un *progreso* en el sentido tradicional (el sentido circular, cíclico, el de las revoluciones astronómicas o el del progreso-regreso de los organismos vivientes). Si la frase de Lampedusa: «Es necesario cambiar para que todo siga igual», se hizo tan famosa, por la paradoja que contiene, se debe precisamente a que sus lectores no estaban familiarizados con la estructura de las transformaciones idénticas.

La idea moderna de progreso, es decir, la idea de progreso lineal acumulativo, tal como se formalizó en la Francia del siglo XVIII (Turgot, Condorcet...), como la idea de revolución política abierta, había comenzado a formarse en España, a raíz del Descubrimiento de América, cuando los conquistadores o cronistas (Her-

nán Cortés o Bernal Díaz del Castillo), que conocían suficientemente los textos de la antigüedad griega y romana, habían podido constatar objetivamente que sus descubrimientos y hazañas superaban ampliamente los descubrimientos y hazañas de los antiguos.

2. En busca del «ancestro» de la idea plotiniana de derecha

Pero sobre todo, y aquí comienza la complicación de nuestro análisis (complicación que dará lugar a un embrollo continuado que se arrastra y se incrementa hasta nuestros días), el Antiguo Régimen, en cuanto correlato realmente existente de esa derecha virtual o absoluta, sólo puede comenzar a constituirse como derecha actual o efectiva cuando las izquierdas transfomadoras, que son múltiples, hayan comenzado sus tareas de demolición, del mismo modo a como el padre, que es anterior al hijo, sólo se constituye como padre cuando el hijo ya tiene existencia. Esto quiere decir que la derecha efectiva (respecto de la derecha virtual o absoluta) no es propiamente el Antiguo Régimen, en sí mismo considerado, en los tiempos anteriores a la Revolución, sino que es la *reacción* conservadora del Antiguo Régimen (o de alguna de sus partes formales) ante la acción transformadora de las izquierdas; la reacción de las partes o caras del poliedro que se van desgajando de las otras, en parte o en todo, a consecuencia de la acción revolucionaria.

La idea de Derecha, en cuanto idea político-social, antropológica, tiene prioridad virtual lógica respecto de la idea de Izquierda (como ya lo indicamos en *El mito de la Izquierda,* Final, págs. 279-298). Mientras que en el terreno topográfico o anatómico, derecha e izquierda, desde el punto de vista de su formato lógico, son conceptos correlativos, y, por tanto, simultáneos: no existe,

en un recinto espacial dado, una derecha sin izquierda, ni recíprocamente; no existe una mano derecha sin otra correlativa mano izquierda, incluso cuando se trata de la mano privativa del manco (la hipotética mano aislada flotante en el espacio sólo podría ser definida como izquierda o como derecha cuando se pusiera en correspondencia con un cuerpo humano, porque la mano flotante sólo virtualmente es derecha o izquierda, y sólo adquiere su condición efectiva de izquierda o derecha cuando se enfrenta con su correlativa).

La dificultad de fondo en el momento de definir la derecha o la izquierda aparece en el momento en el cual el Antiguo Régimen comienza a ser transformado por la acción de las izquierdas revolucionarias; lo que equivale a decir, y con ello estamos ya en pleno embrollo, que no podemos determinar qué es la derecha efectiva hasta que no hayamos determinado alguna figura de la izquierda transformadora, que sin embargo ha de ser posterior a esa realidad previa virtual de la derecha absoluta.

Y como el Antiguo Régimen histórico es a su vez transformación de otros regímenes anteriores, se comprende la posibilidad de regresar hacia atrás en la aplicación de un concepto relacional de derecha, regreso que no podría ser indefinido, porque su límite habría que fijarlo, por lo menos, en los límites históricos de la sociedad política que llamamos Estado.

Es cierto que la idea de derecha, resultante de esta aplicación regresiva, será una idea generalísima (analógica) de derecha, lo que no significa que no haya de estar también presente en la idea específica de derecha. El criterio que utilizamos en *El mito de la Izquierda,* para determinar esta idea generalísima de derecha absoluta, fue el criterio de la *apropiación* del territorio (como componente fundamental de la capa basal de una sociedad política), por cuya determinación se define un Estado frente a otros Estados (de los que se separa por su capa cortical). Una apropiación que no

habría que confundir con el derecho de propiedad, entendido como *derecho positivo* (derivado de la redistribución, generalmente desigual, del terreno apropiado por el Estado) y no como un *derecho natural*: la apropiación, en cambio, no se funda en ningún derecho, ni natural ni positivo, es simplemente un hecho que se mantiene por su fuerza de resistencia ante los Estados que lo rodean (y a esta fuerza de resistencia pueden contribuir otros Estados aliados con el Estado de referencia).

La *apropiación* está por tanto contenida en el Antiguo Régimen, y todas las aplicaciones ampliativas de la idea de derecha (o de izquierda) a sociedades precedentes están relacionadas precisamente con la apropiación, y no con la propiedad, como cuando se dice, refiriéndonos a la República romana, que Mario mantenía posiciones de izquierda, frente a las de Sila, que habría mantenido las posiciones de la derecha; o como cuando se dice —y lo dicen con singular empeño partidos de la izquierda socialdemócrata actual— que las Comunidades de Castilla del siglo XVI representaban a la izquierda, mientras que los imperiales de Carlos V representaban a la derecha.

Semejantes anacronismos, bastante ridículos, tienen sin embargo su precio, porque estos anacronismos sólo pueden mantenerse a costa de reducir la idea de derecha a la idea de la conservación de un régimen cualquiera, o de sus partes, es decir, de un estado de cosas político establecido en el espacio antropológico en un momento dado. Y esta definición es insuficiente aunque, coyunturalmente y por respecto a algunos parámetros sobrentendidos, pueda servir para definir a una derecha por su condición conservadora, frente a la condición progresista (en una dirección sobrentendida, pero nunca fija) que caracterizaría esencialmente a las izquierdas.

Hay, sin embargo, otras muchas variedades de derecha, en sentido moderno (posterior a la Gran Revolución), que pueden con-

siderarse como más progresistas y mucho menos conservadoras que otras variedades de la izquierda, también en sentido moderno. Los ferrocarriles del siglo XIX, las grandes obras hidráulicas del siglo XX, las talas de los bosques, la construcción de autopistas con fortísimo impacto ambiental, tan escasamente conservadoras desde el punto de vista ecológico, suelen recibir una connotación depredadora-derechista. El conservadurismo correría a cargo de las izquierdas ecológicas, de las izquierdas verdes, que ponen el grito en el cielo ante cualquier impacto ambiental sobre el paisaje. Impacto que no definen, sin embargo, salvo con criterios tautológicos o gratuitos. Porque impacto ambiental, en general, es todo lo que transforma un estado paisajístico de cosas dado; pero este impacto ambiental puede ser altamente beneficioso en unos casos y lleno de valores estéticos en otros, como es el caso del impacto ambiental que ejerce un acueducto romano que salva con su presencia imponente un desfiladero natural, o del impacto ambiental causado por el Observatorio Sphinx en el paisaje suizo.

En conclusión, que la apropiación, y secundariamente la propiedad privada de la tierra, bosques, ríos..., esté contenida en el Antiguo Régimen no quiere decir que el Antiguo Régimen esté contenido en la apropiación, o en el derecho de propiedad. No es suficiente tomar como referencia algún régimen antiguo para definir la derecha o la izquierda en su sentido moderno. Hace falta referirnos a un Antiguo Régimen que, como el de Inglaterra de 1688, el de Francia de 1789, el de España de 1808, o el de Rusia de 1917, haya alcanzado una situación de crisis tal que de ella pueda resultar la transformación de una sociedad estamental en una sociedad parlamentaria democrática, capaz de evolucionar en muy diversos grados, como puedan serlo los grados de la democracia censitaria, con el 5%, el 10%, el 15% de electores respecto de la población adulta masculina, hasta el sufragio universal, masculino y femenino, de todos los ciudadanos, incluidos los analfabetos.

3. El carácter unitario de la idea plotiniana de derecha no excluye la variedad de sus modulaciones

De este modo tendremos que concluir que, sin perjuicio de que la idea de derecha pueda ser caracterizada como una idea positiva y unitaria (en singular) en su estadio de idea genérica virtual, mientras que la idea de izquierda habrá de caracterizarse siempre como una idea negativa, amorfa y plural (las izquierdas), sin embargo, la idea de derecha unitaria y singular, sin perder su positividad, heredera del Antiguo Régimen históricamente definido, comienza a fragmentarse o refractarse en múltiples derechas, en plural, en cuanto pasa a desarrollarse efectivamente como reacción conservadora (por tanto, transformadora en sus nuevas adaptaciones) a los ataques de las diversas izquierdas, y como enfrentamiento entre las mismas derechas que actualizan aspectos del Antiguo Régimen como reacción a los ataques de las mismas aparecidas izquierdas transformadoras. Esto explica la paradoja de que la democracia americana, a raíz de la declaración de Virginia, tomase una inspiración derechista, la propia de una burguesía incipiente, en el Antiguo Régimen, que estaba en competencia con la aristocracia de sangre tradicional del Antiguo Régimen británico.

En conclusión: aun cuando en el plano de las ideas generales abstractas la derecha sea una idea positiva y singular, y la izquierda sea una idea negativa y plural, al referirnos al plano particular que pasa por el tablero político en el que se dibujan los fenómenos de la política real, las derechas también son plurales, como las izquierdas, y enfrentadas entre sí, como las izquierdas, y las unas con las otras. Y si llamamos *generaciones* a las variedades sistemáticas de las izquierdas, llamaremos *modulaciones* a las variedades sistemáticas de la derecha.

Cualquier esquema dualista de organización del tablero político se disuelve y queda reducido al plano de las abstracciones taxo-

nomicas, por ejemplo, como los grupos o partidos republicanos o monárquicos, o como grupos o partidos defensores del aborto libre u opuestos a él, o como grupos o partidos de ideología pacifista a toda costa, o dispuestos, si no a defender la guerra, sí a aceptarla en situaciones definidas; o como grupos o partidos conservadores a ultranza de *la Naturaleza* y enemigos de la energía nuclear, o de cualquier operación transgénica con las semillas destinadas a la agricultura, frente a los grupos o partidos que defienden la energía nuclear o las semillas transgénicas.

Estos antagonismos taxonómicos, que toman su fundamento en criterios determinados, no autorizan a una interpretación dualista de la sociedad política hasta el punto de dividirla en dos hemisferios, el de la derecha y el de la izquierda, por la sencilla razón de que los republicanos pueden ser de derecha o de izquierda, porque el aborto libre puede ser defendido por un partido demócrata de derecha o por otro de izquierda, y porque la energía nuclear puede figurar tanto en los programas de un gobierno de derecha como en los programas de un gobierno de izquierda.

4. Ejemplos de embrollos en las clasificaciones de las corrientes o partidos de «la derecha» de la primera mitad del siglo XIX

La visión pluralista del tablero político, propia del materialismo filosófico, que, en nombre no ya de un pluralismo armónico, sino dialéctico, rechaza el monismo implícito en los dualismos metafísicos (como es el caso del dualismo antropológico que divide al género humano en dos mitades antagónicas, la derecha y la izquierda) nos pone delante de una multiplicidad de grupos y de partidos políticos, de derechas o de izquierdas (o abortistas o antiabortistas, o pronucleares o antinucleares), enfrentados entre sí, incluso antagónicamente, pero según criterios especiales. Sobre

todo criterios específicos, a veces involucrados entre sí, de tal suerte que las relaciones entre ellos se enredan y se embrollan hasta un punto tal que nos obliga a reconocer que el embrollo de los partidos políticos de derecha y de los partidos políticos de izquierda es aún mayor que el que pueda serlo el embrollo de los partidos de izquierda entre sí, o el de los partidos de derecha entre sí. Examinemos, aunque sea muy someramente, unos cuantos ejemplos:

A. Ante todo, un ejemplo tomado de la Asamblea constituyente francesa de 1789-1792. David Caute (en su libro *Las izquierdas europeas desde 1789,* Madrid, 1965) asume en sus análisis de los términos *izquierda* y *derecha* una perspectiva etic, y no emic, puesto que las denominaciones que utiliza en su taxonomía no eran desde luego las denominaciones que utilizaban los propios constituyentes. Caute nos dice cómo la Asamblea había quedado dividida (a propósito de la cuestión del veto real, propuesta por el diputado Mounier) en tres partes: *la derecha* (defensora del veto real absoluto), *el centro* (que defendía el veto suspensivo) y *la izquierda* (defensora de la suspensión de cualquier forma de veto).

Y, sin perjuicio de esta clasificación trimembre, nos dice que en la Asamblea surgieron cuatro grupos principales (según criterios taxonómicos propios), grupos «que se mostraban dispuestos a cambiar de actitud ante cada problema específico, pero que sin embargo podemos designar como la derecha (Cazalès, Maury), el centro derecha (*les monarchies*), el centro izquierda (Le Chapelier, Grégoire, Lafayette, Bally) y la extrema izquierda (Robespierre, Pétion de Villeneuve)». El embrollo que introduce Caute al dividir el centro en dos (aplicándole la distinción principal entre izquierdas y derechas) es considerable, porque hay que suponer que el centro derecha y el centro izquierda no son ni derecha ni izquierda, sino centro; por lo que hablar de centro derecha y de centro

izquierda implica tomar los conceptos de derecha y de izquierda en un sentido lógico distinto (circunscrito al centro) al que toma la distinción principal.

La taxonomía tetramembre de Caute parece establecida, además, a partir de una combinatoria formal más que a partir de un análisis de proporciones empíricas («los grupos se mostraban dispuestos a cambiar de actitud ante cada problema específico»); y, sin embargo, la clasificación tétrada sigue siendo formalmente incompleta, porque en ella falta la extrema derecha (aunque se considerase como la clase vacía). Por la misma razón podríamos ensayar una taxonomía séxtuple basada en la oposición entre izquierda y derecha distinguiendo en aquella la extrema derecha, el centro derecha y la derecha (derecha izquierda o derecha derecha), y en ésta la izquierda (izquierda izquierda, o izquierda derecha), el centro izquierda y la extrema izquierda.

B. Tomemos otro ejemplo de estos embrollos de la conocida obra de Seymour Martin Lipset & Earl Raab (*La política de la sinrazón. El extremismo de derecha en los Estados Unidos, 1790-1977*, FCE, México, 1981, original inglés en 1970 y 1978). Leemos en el prólogo, pág. 10: «Lipset incluyó el análisis del extremismo derechista en su libro *Political Man* [*El hombre político*] e indicó que muchos movimientos que han sido clasificados como "fascistas" porque intentaban *mantener* ciertos privilegios o posiciones privilegiadas por medios autoritarios, podían dividirse en fascismo de "izquierda" del "centro" y de "derecha"».

Ahora bien, ese *fascismo de izquierda,* ¿significa lo mismo que la izquierda fascista? En la primera hipótesis el fascismo podría considerarse como una subdivisión de la derecha; en la segunda hipótesis el fascismo ya no sería necesariamente una subdivisión de la derecha, sino de la izquierda. Además, el *centro fascista* habría que subdividirlo en centro izquierda fascista y centro dere-

cha fascista, pero ¿ambos se englobarían necesariamente en la derecha?

C. Los análisis etic de las corrientes que actuaron en las Cortes de Cádiz añaden nuevos hilos al embrollo, cuando se introduce el concepto de «derecha moderada» (como lo hace Ricardo de la Cierva en *La derecha sin remedio 1801-1987. De la prisión de Jovellanos al martirio de Fraga,* Plaza & Janés, Barcelona, 1987, págs. 66-68), en que se interpreta al grupo de «los ilustrados que rigieron la Junta Central desde 1808 (Floridablanca) y se consagraron, por encargo de esa Junta, a la preparación de unas Cortes moderadas e innovadoras; el personaje clave para esta operación fue el propio Gaspar Melchor de Jovellanos», pero «esta generación veterana de ilustrados fue arrumbada por una generación joven y decidida, formada en buena parte por profesores universitarios (Diego Muñoz-Torrero, catedrático de Salamanca) que se apoderaron, con un auténtico golpe de mano, del control inicial de las Cortes en Cádiz y marginaron sistemáticamente a los ilustrados de la generación anterior» (operación que el autor compara con el audaz desembarco del equipo de Adolfo Suárez en el proyecto de Centro Democrático de Areilza-Cabanillas —los ilustrados de la generación anterior— para un momento clave de la transición de 1977). «Esta nueva derecha moderada que configuró en buena parte las Cortes y la Constitución gaditana pervivió después como el grupo de los *doceañistas* (los del año 12) que se opusieron en el Trienio Constitucional de 1820 (como habían hecho en las Cortes de Cádiz) a los liberales *exaltados*, y luego, desaparecido ya Fernando VII, constituyeron el nervio del gran partido de la derecha del siglo XIX, el *partido moderado* que, con diversos aportes y matizaciones, se reencarnaría en el partido liberal-conservador de Cánovas y de Maura, en la derecha católica ciudadana de José María Gil-Robles...» (hay que tener en cuenta

que la consideración del Partido Moderado como derecha es etic y no emic). El comienzo del Trienio, apoyado por la «facción liberal exaltada, convertida ya en auténtica *izquierda*», el 1.º de enero de 1820, fecha del pronunciamiento de Riego en Cabezas de San Juan «es también la fecha histórica para el nacimiento de la izquierda española» (pág. 72). «Los grandes nombres *doceañistas* —Martínez de la Rosa, Muñoz-Torrero, el conde de Toreno— se enfrentan con los exaltados, dirigidos por Romero Alpuente, Calatrava, Istúriz y Flórez Estrada, cuyo líder moral es el ídolo popular, Rafael del Riego» (pág. 74).

Como vemos, el embrollo se ha *resuelto* aquí no ya desenredando los hilos del ovillo, sino cortándolos, según conviene, con las tijeras del dualismo izquierdas/derechas. Los liberales de Cádiz se cortarán en dos mitades, al llegar al Trienio, los moderados y los exaltados. Muñoz-Torrero (el primero en hablar en las Cortes de Cádiz) habría representado en Cádiz la *derecha moderada*; pero sería perseguido a la muerte de Fernando VII y reducido al convento de San Francisco de Padua. En el Trienio fue nombrado obispo de Guadix, pero sin obtener el asentimiento de Roma. En 1822 fue elegido otra vez diputado, pero tuvo que huir al comienzo de la Ominosa década. Según esto, ¿Muñoz-Torrero era un liberal de izquierdas, aunque fuera exaltado, o un liberal de derechas? ¿Y Mendizábal? La dificultad de incluir a los políticos, o figuras eminentes de alguna rama de la taxonomía, demuestra el embrollo formado por los entrecruzamientos de todas las ramas, cuando no se distinguen los diferentes planos (por ejemplo, el plano emic y el plano etic); entrecruzamientos que impiden clasificarlos a la derecha o a la izquierda cuando no se aplican las tijeras dicotómicas, porque derecha e izquierda se confunden en los nudos del embrollo.

¿Cómo clasificar a Mendizábal, es decir, a Juan de Dios Álvarez Mendizábal, nacido en Cádiz en 1790, de estirpe judía, y muer-

to en Madrid en 1853? Mendizábal, muerto Fernando VII, fue primer ministro con la regencia de María Cristina, y ministro de Hacienda en los gabinetes de 1835, 1836 y 1842. Mendizábal, por su trayectoria política, es, desde un punto de vista emic, el prototipo del político liberal (lo que hemos llamado, desde un punto de vista etic, histórico, segunda generación de la izquierda). No sólo por su enfrentamiento al absolutismo, es decir, al Antiguo Régimen español (apoyó al general Riego en el levantamiento de 1820 en Cabezas de San Juan, lo que determinó su exilio a Londres en el momento de la restauración absolutista); pero sobre todo inició el proceso de desamortización de los bienes en manos muertas, sobre todo de la Iglesia, hasta que, caído el conde de Toreno, le sucedió en la presidencia del Gobierno en 1835. Según esto, Mendizábal sería el prototipo de la izquierda liberal realmente existente que actuaba en España enfrentada a la Iglesia de Pío IX (el *Syllabus,* con sus ochenta tesis, fue publicado en 1864, y todavía en 1884 apareció en España la obra de Félix Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado*). La desamortización no afectó a propiedades consideradas particulares (aquí se habló de «desvinculación»), sino a propiedades colectivas, principalmente a propiedades eclesiásticas (la Iglesia poseía en 1834 el 18% de los bienes raíces; sólo en Sevilla la venta de los bienes del clero entre 1835 y 1837 ascendió a 400 millones de reales) y a municipios.

Con todo, Mendizábal, visto desde una perspectiva socialdemócrata (por no decir anarquista o comunista), habría de ser clasificado como un representante notorio de la derecha burguesa capitalista. Ya en su exilio de Londres organizó una casa de comercio de las más importantes de la entonces capital financiera de Europa. Pedro I, emperador del Brasil, consiguió a través de él un empréstito dirigido a asegurar a doña María de la Gloria el trono portugués, y llegó a ser nombrado Primer Secretario de Portugal. Pero, sobre todo, la desamortización de los bienes del clero y

de los municipios fue una operación gracias a la cual no fue el Estado, sino los particulares, quienes se hicieron dueños, en condiciones muy ventajosas, de estos bienes muertos, o dicho de otro modo, la desamortización de Mendizábal, el liberal y el masón, no podría ser considerada como una gran operación de la izquierda, sino como una operación orientada a consolidar la formación de una burguesía capitalista que se distanciaba del pueblo llano, el cual estaba más cerca de la Iglesia (en las Cortes de Cádiz, por el contrario, el cardenal Inguanzo, considerado como diputado conservador, servil o reaccionario, defendió, en cambio, que los bienes de los municipios desamortizados pasasen no a particulares, sino a los municipios, a títulos de bienes comunales).

D. El caso de Muñoz-Torrero y de Mendizábal es sólo la punta del iceberg del embrollo de los liberales y del liberalismo cuando sus hilos se cruzan con los hilos coloreados como derecha, izquierda o centro. El asunto no se circunscribe únicamente a las Cortes de Cádiz, sino que llega a los liberales de la época isabelina, a los liberales de la Restauración (Cánovas o Sagasta), a los *liberales egregios* de la II República (Ortega, Pérez de Ayala, Salvador de Madariaga) y a los liberales de la democracia de 1978, como Manuel Fraga o José María Aznar y los teóricos de FAES (como Pedro Schwartz y otros).

Mientras hablamos de liberales españoles como una familia histórica, no parece haber mayores problemas. La genealogía de esta familia puede perseguirse más atrás de las Cortes de Cádiz, hasta el siglo XVIII, aunque los antepasados, como el conde Aranda, no se llamaban así, se les llamaba *ilustrados*. Los liberales, como figura política, comienzan en las Cortes de Cádiz; al menos ésta es la opinión común. Desde luego, no era una familia homogénea. En ella se distinguen muy pronto, como ya hemos dicho (a la vuelta de Fernando VII, 1814, y sobre todo en 1820), los moderados y

los exaltados, aun cuando esta distinción se aplica retrospectivamente a la época de las Cortes de Cádiz, en las que actuaban ya las mismas personas que en 1820.

Pero ni los moderados se llamaban de izquierdas (frente a la derecha representada por los serviles), ni siquiera los exaltados se llamaban así (frente a los moderados, y por supuesto mucho menos frente a los serviles). Sin embargo, nadie dudará que hay buenas razones para aplicar (al menos por analogía con las izquierdas y derechas de la Asamblea francesa) a los *liberales exaltados* de Cádiz (como Álvaro Flórez Estrada o Diego Muñoz-Torrero) la denominación de *izquierdistas*. Más aún, muchos liberales moderados (como Francisco Martínez Marina) estaban más a la izquierda (si utilizamos ciertos criterios políticos —soberanía de las Cortes no estamentales, defensa de la libertad de prensa...—) que los liberales conservadores, entre los que muchos sitúan a Jovellanos (que no llegó a aceptar la segregación del monarca de una soberanía compartida con las Cortes).

¿Cómo dejar de considerar como un género de izquierda a los liberales exaltados? Al menos Álvaro Flórez Estrada parece a muchos el típico intelectual de izquierdas; los liberales exaltados llegaron a declararse republicanos. Los progresistas, con Espartero a la cabeza, representaron para muchos historiadores la izquierda durante el reinado de Isabel II.

5. Más ejemplos del embrollo de las derechas en épocas más recientes: el embrollo del «liberalismo»

El general Riego fue considerado durante la II República como su héroe propio (el *Himno de Riego* fue el himno oficial de la II República). Y todo esto sería muy claro, pero sólo en el supuesto de que la II República pudiera ser considerada de izquierdas.

Porque, para añadir otro hilo al embrollo, nada menos que el que fue su primer presidente, don Niceto Alcalá-Zamora, militaba, junto con Miguel Maura, en el partido que había creado: *Derecha Republicana.*

En la época en la cual Pío IX publicó, tras diez años de consultas y rectificaciones, la encíclica *Quanta cura* y su complemento, las ochenta proposiciones del *Syllabus* (8 de diciembre de 1864), parece que la clasificación de los liberales entre las izquierdas se confirmaba definitivamente: Pío IX ha condenado al liberalismo. Al menos así lo interpretaron una gran parte de católicos de todo el mundo, y desde luego de los gobiernos de Francia, de Alemania o de Italia. En España, donde llovía sobre mojado, esta interpretación del *Syllabus* cobró cada vez más fuerza en la época de la Restauración. En 1884 (Pío IX había muerto en 1878) aparece el libro *El liberalismo es pecado,* de don Félix Sardá y Salvany, director de la *Revista Popular,* una obra que merece la aprobación y loa de la Sagrada Congregación del Índice el 10 de enero de 1887. La Academia de las Juventudes Católicas de Barcelona, con el producto de pública suscripción y cuantiosos donativos de la sociedad, edita una monumental edición políglota (español, catalán, vasco, gallego, latín, italiano, francés y alemán) dedicada a su autor, Sardá y Salvany, que apareció en 1891. El *Syllabus,* al condenar al liberalismo, viene a incluirlo definitivamente en la izquierda.

Las dudas sobre el significado político del liberalismo, el embrollo tejido por los liberales moderados, los exaltados, los progresistas, etc., parecía que había quedado definitivamente desenredado.

Pero no fue así. Muy pronto aparecieron los *católicos liberales,* los que escriben en el periódico *La armonía del Catolicismo y la Libertad* (1870-1871), que afirman que las Cortes no han cometido ninguna herejía al decretar la libertad de cultos (en las Cortes constituyentes de 1873, fueron célebres los debates entre dos

diputados clérigos, el tradicionalista Vicente Manterola y el liberal Luis Alcalá-Zamora). La cuestión del liberalismo no era, por supuesto, una cuestión de teología dogmática; era una cuestión política que se planteaba sobre todo en torno a la libertad de cultos. Francisco Serrano, Juan Bautista Topete y Manuel Ruiz Zorrilla (gran maestre de la masonería española, que fue a Italia con la comisión que invitó a Amadeo de Saboya para ocupar el trono español) defendían la tolerancia; los representantes de la Iglesia católica tendían a considerar a los liberales, a la libertad de culto, «pestilente e infernal». Prim y Sagasta prefirieron no interferirse. Castelar, en lo que se llamó *Discurso del Sinaí* (12 de abril de 1869: «Grande es Dios en el Sinaí, el trueno le precede, el rayo le acompaña, la luz le envuelve, la tierra tiembla, los montes se desgajan...»), invocaba al Dios del amor, de la libertad religiosa, de la fraternidad y de la igualdad de todos los hombres. El artículo 21, aunque salomónico, venía a reconocer el liberalismo («La nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la Religión Católica...», pero «... si algunos españoles profesasen otra religión que la Católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior»).

¿El liberalismo era, entonces, de derechas o de izquierdas? Muchos presuponían que si era católico, era de derechas, pero si estaba condenado por la Iglesia, tendría que ser de izquierdas. Pero Alfonso de Borbón (el futuro Alfonso XII), en diciembre de 1874, en el llamado Manifiesto de Sandhurst, volvía a embrollar el asunto del liberalismo, al asegurar que en su reinado «ni dejaré de ser buen español ni, como todos mis antepasados, buen católico, ni, como hombre del siglo, verdaderamente liberal». Galdós pone esta pregunta en boca de uno de sus personajes: «¿Liberal y católico? ¡Pero si el Papa ha dicho que el liberalismo es pecado! Como no sea que el Príncipe Alfonso haya descubierto el secreto para introducir el alma de Pío IX en el cuerpo de Espartero...».

Sin embargo la verdad es que Pío IX no había dicho tan claramente que el liberalismo fuese pecado. El *Syllabus* señalaba como errores el panteísmo y el racionalismo absoluto, pero no el racionalismo moderado (que reducía la religión a filosofía), el socialismo, el comunismo y las sociedades clérico-liberales, y por último, en el X, los «errores relativos al liberalismo de nuestros días»; pero si leemos atentamente el *Syllabus,* no condenaba el liberalismo en bloque, sino algunos errores contenidos en el liberalismo, y por ello terminaba con el para muchos enigmático punto LXXX: «El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización». ¿A qué venían entonces las protestas en catarata de los liberales de toda Europa contra el *Syllabus*?

Lo cierto es que el liberalismo fue poco a poco infiltrándose entre partidos y corrientes consideradas tradicionalmente de derechas, o mejor dicho, dejó de ser cosa de las izquierdas. Cánovas, el ideólogo de la Restauración, se proclamó *liberal,* si bien subrayó que, por ello mismo, era a la vez conservador, y muchos lo consideran inventor del sintagma «liberal conservador», equivalente para muchos a *izquierdista derechista.* Es decir, no centro izquierda o centro derecha, ni siquiera algo más allá de la izquierda o de la derecha, sino a la vez izquierda (liberal) y derecha (conservador). ¿Cabe mayor embrollo para quienes utilizan el modelo dualista de clasificación entre la derecha y la izquierda?

Algunos politólogos o historiadores dualistas resuelven la dificultad inclinándose por la inclusión de los liberales en la derecha, más aún, en la extrema derecha, y considerando como superficiales los aspectos izquierdistas que suelen ofrecer los liberales, y esto no por accidente, sino por esencia, debido no sólo a que los liberales puedan parecer de derecha (o incluso ser de derechas, sino también de izquierdas), sino también a que la derecha tiene, en el fondo, un componente liberal. De este modo, al embrollo liberal

se añade un nuevo hilo, el de la conexión entre los liberales y el fascismo. Así Lipset & Raab (op. cit., pág. 25) concluyen, basándose en un amplio material literario y de encuestas que «la ideología sustancial de la derecha es típicamente liberal, en su insistencia en el individualismo y la libertad personal». Por ello los liberales pedían la total eliminación del impuesto sobre la renta, de la seguridad social, de toda ayuda o administración a cargo del gobierno federal.

Es así muy frecuente el procedimiento de resolución de esta ambigüedad, de este embrollo (que los dualistas de la distinción derecha/izquierda perciben una y otra vez en el momento de decidirse a clasificar alguna personalidad liberal relevante) mediante la asignación de la personal ambigüedad a alguno de los términos de la dualidad, distinguiendo, eso sí, no ya entre su juventud y su madurez, sino entre el fondo de la personalidad y la superficie de la misma.

Por ejemplo, José Ortega y Gasset será considerado como uno de estos casos ambiguos para el dualista, porque, por un lado, Ortega suele ser clasificado, por historiadores y politólogos de izquierda, que no quieren prescindir de su prestigio, como un hombre típicamente de izquierdas, como uno de los padres fundadores de la II República («Delenda est Monarchia»), que se exilió en la época de Franco, un intelectual francamente heterodoxo respecto de la ortodoxia católica («no soy católico, y en todo momento de mi vida he procurado raer todo residuo de mi formación católica»), sin perjuicio de su respeto al hecho religioso, pero tanto si fuera católico como protestante, musulmán, judío o budista, al modo de los krausistas.

Pero cuando se le considera desde coordenadas marxistas, o próximas al marxismo, Ortega será considerado como un típico espécimen de *intelectual burgués* de derechas. Se exilió, es cierto, en los primeros años del franquismo, pero volviendo a Europa al

comenzar la guerra mundial, de un modo que los otros exiliados en América consideraron una traición. Además, en una incómoda carta a Marañón, en 1939, al acabar la Guerra Civil española, se congratuló de la victoria de Franco, y en Portugal fue colaborador del pretendiente al trono de España, don Juan de Borbón. Cuando regresó a España en 1946, fue recibido por los intelectuales más distinguidos del régimen de Franco con todos los honores. Se apoyó su Instituto de Humanidades, que si fracasó no habría sido debido a una conspiración franquista, sino simplemente a que su público fue disminuyendo por falta de interés (como dice Gregorio Morán en *El maestro en el erial,* 1998, pag. 355 y ss.).

Pero sobre todo, desde el punto de vista ideológico filosófico, el dualista no encontrará ningún inconveniente en clasificar a Ortega no ya como un intelectual de derechas, sino como un fascista, como, coincidiendo con Lipset & Raab, han sostenido varios críticos. Así Fernando Ariel del Val (*Filosofía e ideología liberal, fascismo,* Fernando Torres, Valencia, 1976, págs. 137 y ss., Liberalismo y fascismo): «Allí donde el fascismo levantó la cabeza no era contra el liberalismo contra quien la alzaba, sino contra el movimiento obrero, contra la revolución». «La conclusión de los esfuerzos de Ortega —concluye Del Val— se concretará en la constitución de un Frente Español al año siguiente...; un Frente que habría tenido gran influencia en el mitin de la Comedia [de José Antonio Primo de Rivera] del que saldría Falange Española» (pág. 145).

Sin duda, esta calificación del liberalismo de Ortega como fascismo está inspirada en un marxismo de brocha gorda muy común en los años en los que murió Franco, por parte de quienes querían ajustar cuentas a todos aquellos que no habían militado, aunque sólo hubiera sido teóricamente o en su imaginación, en las barricadas obreras. En cualquier caso, se daba por supuesto que el fascismo era la forma más orgánica de la extrema dere-

cha (lo que no ajusta, por cierto, con los resultados de Lipset antes citados).

Pero, dejando de lado la cuestión de las conexiones entre liberalismo y fascismo, subsiste la dificultad para los dualistas que se ocupan de la calificación de Ortega. Por ejemplo, Pedro González Cuevas, en su completísima *Historia de las derechas españolas* (pág. 244) dice: «Al igual que Maeztu, José Ortega y Gasset, heredero en muchos aspectos del criticismo noventayochista y del institucionismo, podría pasar a primera vista, dado su agnosticismo religioso, y sus inmisericordes críticas al régimen de la Restauración, al que calificó despectivamente de "panorama de fantasmas" por izquierdista. Sin embargo, a poco que se profundice en su obra, es evidente que el filósofo madrileño es un pensador político de rotundo signo conservador». (Cuevas propende a tomar como seña de identidad de la derecha su carácter conservador, pero sin dar parámetros precisos de este concepto.)

Ahora bien, esta disparidad en la clasificación de una figura como la de Ortega se produce desde una perspectiva etic; pero, si atendemos a la perspectiva emic, el propio Ortega insistió en que él no aceptaría ser clasificado entre las derechas o entre las izquierdas, y consideraba a quienes se guiaban en política por esta clasificación como una especie de enfermos de hemianopsia. Para algunos esta dificultad se supone neutralizada considerando como rasgo típico del fascismo el de no admitir la distinción entre derechas e izquierdas. El embrollo aumenta, sobre todo, cuando se mantenga viva la perspectiva dualista. ¿No será necesario, para desenredarlo, regresar a un punto en el que este dualismo desaparezca, mediante una clasificación general que permita entender la oposición derecha/izquierda como una oposición particular, con importancia variable según las épocas, pero no como una oposición global y fundamental para la «concepción del mundo y de la vida»?

Añadamos algún hilo más al embrollo. *Derecha* no es un término que suela ir aislado, sino anudado con otros que a su vez se enredan entre sí. Por ejemplo: *centro derecha.*

Pero *centro* es un concepto geométrico, implicado en una relación ternaria (no binaria), a saber, la relación *entre*, especificada además por la nota de equidistancia: «centro es un punto equidistante entre otros dos» (aun cuando a veces utilicemos *centro* por sinécdoque, *pars pro toto,* de *entre*).

¿Cuáles son los extremos entre los cuales ponemos el centro? Hay varias posibilidades, según que los extremos sean puntos de una recta, considerada aislada, o de una recta considerada como formando parte de un haz de rectas (en número finito o infinito) que pasan por el mismo punto, en función de centro, de una circunferencia en la cual los segmentos determinados por tales rectas son sus diámetros. Atengámonos de momento, para empezar, a un solo diámetro, tal como el AB. El centro O, equidistante de A y de B (también podría ser un punto cualquiera O' entre A y B: AO'B), divide a este diámetro en dos segmentos AO y OB, que representan respectivamente *a la izquierda* AO y *a la derecha* OB, es decir, al segmento o radio izquierdo y al segmento o radio derecho del diámetro.

A su vez los conceptos de izquierda y derecha respecto del centro O de ese diámetro implican un sujeto operatorio orientado (por ejemplo, mirando al Norte) que está situado ya sea en O, ya sea en un punto O" exterior a AB, y que es vértice de un triángulo isósceles O"AB, cuyo vértice O" se proyecta sobre O. Sabemos que si el sujeto operatorio en O, o en O", cambia su orientación en 180° y en lugar de mirar al Norte se vuelve mirando al Sur, el segmento OB de la derecha pasa a estar a la izquierda, y el segmento AO de la izquierda pasa a la derecha. Como todo el mun-

do sabe desde la escuela, los puntos del segmento de la izquierda se utilizan para representar números negativos, por ejemplo (-5, -4, -3, -2, -1); los puntos del segmento de la derecha se utilizan para representar números positivos (+1, +2, +3, +4, +5).

¿Qué queremos entonces decir al hablar de *centro derecha*? Sin duda, quienes utilizan en política esta expresión, evidentemente como metáfora geométrica, lo hacen en general confusamente, sin distinguir estas dos posibilidades, que corresponden a conceptos políticos, y no sólo geométricos, muy diferentes. O bien centro derecha quiere indicar un punto C del segmento OB que está situado entre A y B, en cuyo caso centro derecha es un punto de OB, por ejemplo, el punto +3, situado entre el +1 y el +5; pero, en cualquier caso, el *centro derecha* +3 pertenece *a la derecha*, es decir, traducido a la política, es un partido político de derechas.

Pero también centro derecha, como denominación de un partido político, podrá querer significar lo más parecido a los puntos de la derecha, o al punto de la derecha más cercano al punto O, por ejemplo, el punto +1, diferente de la extrema derecha, el punto +5. Los puntos +2, +3, +4 representan partes del arco parlamentario de la *derecha intermedia*.

¿Y dónde situamos a un posible político de *vocación centrista*, es decir, que no quiera ser reconocido como partido de derecha (aunque sea centro derecha) ni de izquierda (aunque sea centro izquierda), sino simplemente de *centro*? Sin duda en el punto O, porque el punto O ya no pertenece ni a la derecha ni a la izquierda, pero tampoco es un punto que pertenezca a la vez a la derecha o a la izquierda: es el punto que, como tercer término de la relación triádica *centro*, está situado entre la derecha y la izquierda. Otra cosa es que ese centro absoluto se tome como representación de la clase vacía.

Desde la visión dualista de la oposición derecha/izquierda, lo que llamamos centro absoluto sólo puede significar el intento de

neutralizar los conflictos entre la derecha y la izquierda, socavando (como dice Chantal Mouffe) «la creación de identidades colectivas en torno a posturas claramente diferenciadas, así como la posibilidad de escoger entre auténticas alternativas» (observemos que lo de *auténticas alternativas* lo dice Mouffe, y sin duda con algún fundamento, sin tener en cuenta la ecualización, en las derechas parlamentarias homologadas, entre la derecha y la izquierda políticas).

En cualquier caso, parece evidente que el centro absoluto ya no podrá ser llamado centro derecha o centro izquierda. En cuanto al centro derecha (como partido de derechas, desde luego), habrá que distinguir los dos casos: el del centro derecha intermedio (un centro derecha flanqueado por otros dos partidos de la derecha) y entre el punto +1, el más próximo al centro absoluto O. (En nuestra representación nos atenemos, por supuesto, a los números enteros; dejamos de lado los fraccionarios.) A un punto +1, por encontrarse a la izquierda de todos los demás puntos de la derecha, habría que denominarlo *extrema izquierda de la derecha*. ¿Quién puede citar un embrollo mayor?

Pero en este embrollo están envueltos los partidos políticos que, como se dice, se encuentran «viajando eternamente hacia el centro». Como no podría ser de otro modo, dado que un centro sólo tiene sentido en función de los extremos fijados previamente; pero estos extremos pueden ir cambiando, como si fueran parámetros. Tan solo si, en el arco parlamentario, se define el centro como centro absoluto (es decir, no situado ni a la derecha ni a la izquierda), entonces podría haber un partido de centro entre la izquierda y la derecha. Y si utilizamos un concepto suficientemente amplio de *marcador* o característica para identificar a la derecha y a la izquierda, el lugar de este punto se ampliaría a un entorno de puntos fraccionarios entre -1 y +1 (-0,5, -0,25, +0,25, +0,5). Entonces los partidos políticos de derecha que buscan *centrarse* en el cen-

tro absoluto podrán ya considerarse muy próximos, incluso colindantes con los partidos de izquierda, que buscan *centrarse* también en O. En cambio, los partidos de centro derecha intermedios no se confundirán nunca con los puntos de centro izquierda intermedios, aunque todos sean de centro.

De lo que precede creemos poder concluir que las *precisiones* o especificaciones de la derecha como *centro derecha* confunden o embrollan, más que aclaran, el concepto de derecha, precisamente porque son determinaciones establecidas por la intervención de conceptos geométricos implícitos, vinculados a ellas con fundamento *in re,* siendo así que estos conceptos geométricos no son unívocos, sino funcionales y con valores muy diversos, aunque involucrados los unos en los otros.

Por ello, cuando utilizamos expresiones tales como la de *centro derecha*, expresión común y muy simple en la apariencia, o cualquier otra expresión que implique un proyecto de transformación de la derecha a la derecha o a la izquierda, será necesario determinar los criterios políticos pertinentes. Y muchas veces los criterios que se sobrentienden son impertinentes. Por ejemplo, cuando el presidente Zapatero anuncia en el Congreso de su partido celebrado en junio de 2008 que «el proyecto de ley para la ampliación de los supuestos del aborto representa para nuestro Partido un paso más hacia la izquierda», está sin duda utilizando criterios que poco tienen que ver con una idea política de izquierda, y sólo coyunturalmente pueden tomar algún contacto con ella, en la medida en que este proyecto se enfrenta a los programas del otro partido, considerado de derecha.

En conclusión: la imprecisión de las especificaciones, adjetivaciones o contextualizaciones del concepto de derecha, derivadas de su entretejimiento y anudamiento con otros hilos con los cuales necesariamente ha de cruzarse, aumentan notablemente el embrollo político, debido sobre todo a que nadie define, acaso por-

que no las puede definir, las características estrictamente políticas de los hilos que van anudándose con el hilo central, en este caso con el concepto de derecha: derecha liberal, derecha conservadora, derecha radical (*The Radical Right*), derecha moderada, derecha monárquica, derecha republicana, derecha burguesa, derecha aristocrática, derecha rural, nueva derecha, derecha exaltada, derecha social, derecha democrática, derecha democristiana, derecha nacionalista (referida a partidos como el PNV o CIU), derecha comunista (*oportunistas de derecha*, se decía todavía en la época de Brezhnev, refiriéndose a N. Bujarín, A. Rikov, M. Tomski o N. Uglánov), derecha de ideales o derecha de intereses, como algunos llaman a la derecha bancaria que había ido formándose al final de la dictadura de Primo de Rivera (Miguel Maura Gamazo, que figuró, junto con Alcalá-Zamora, en la derecha republicana, habría estado afectado por la quiebra del Banco de Barcelona, que arruinó al conde de Moral de Calatrava, su suegro).

Y esto sin contar con otros entrecruzamientos de hilos no estrictamente políticos, pero muy involucrados sin duda con la política, como es el caso de la *derecha hegeliana* (*los viejos hegelianos*, y aun *el centro hegeliano*, en el que se incluía a F. Ch. Baur, J. K. F. Rosenkranz, Eduard Gans...) o la que más tarde se llamó *derecha aristotélica* (desde Alejandro de Afrodisia hasta santo Tomás de Aquino, contrapuesta por Ernst Bloch a la *línea de Avicena* y de la *izquierda aristotélica*). También se habla de la derecha en la teoría física contemporánea (en la que se incluye a Einstein o a Max Planck) frente a una izquierda de la teoría física (que englobaría a Heisenberg, a Bohr y a la Escuela de Copenhague).

¿Quién podría negar que estas determinaciones de *la derecha* permanecen en un estado lamentable de confusión y de indefinición, porque o bien los criterios en los cuales se inspiran son muy imprecisos, o bien porque carecen de significado político defini-

do? Por ejemplo, y para no alargarnos, la idea de una *derecha conservadora*, sólo si se sobrentienden ciertos parámetros diferenciados con los de una llamada *izquierda progresista*, puede adquirir algún significado. Sólo que estos parámetros son coyunturales y cambiantes. Como hemos dicho, determinadas *derechas burguesas* de los siglos XIX y XX intervinieron en el primer plano del *progreso* no sólo tecnológico (ferrocarriles, carreteras, industria), sino social, como podría serlo, en España, el Instituto Nacional de Previsión, o la Escuela Primaria obligatoria. Por otro lado, ¿es pertinente alegar las concepciones causales deterministas de Einstein para clasificarlo en una derecha de la teoría física? ¿Acaso el determinismo causal no es también propio del materialismo histórico y económico, considerado habitualmente como representación genuina de la izquierda marxista?

3. Metodología para el análisis del embrollo

1. Distinción entre una «escala fenoménica» y una «escala estructural»

El análisis de cualquier campo que parece requerirlo —como es el caso del campo constituido por el *embrollo de la derecha*— puede llevarse a cabo, desde luego, a escalas muy distintas.

Desde luego, queremos mantenernos a distancia de la escala práctica vinculada a los fenómenos de la política real en la que solemos movernos en el momento de ejercer como electores o como candidatos de unas elecciones parlamentarias o municipales, una vez que suponemos que esta escala práctica está precisamente establecida sobre confusiones y oscuridades que parecen deliberadas y en todo caso insuperables. Una escala que suele estar establecida por una combinación o serie de divisiones binarias que

se suponen organizadas en función de estructuras tales como *derecha, izquierda* o *centro*.

Decisiones tales como monarquía o república, aborto libre o prohibición del aborto, incorporación de la ejecución capital al código penal o abolicionismo incondicional, defensa de un plan hidrológico «que contemple el trasvase del Ebro» o rechazo de cualquier plan hidrológico que contemple el trasvase de los grandes ríos, reforma del Senado como cámara de representación territorial de las comunidades autónomas, o reforma del Senado como cámara de representantes de las provincias o municipios (teniendo en cuenta que en la Constitución de 1978 el territorio español no se divide por comunidades autónomas, sino por provincias y municipios: las agrupaciones de provincias en comunidades autónomas es un proceso posterior, en principio puramente taxonómico, para el recuento de votos o contribuyentes); oposición binaria entre decisión de la mujer a permanecer libremente en su domicilio como ama de casa, o decisión de la mujer a trabajar en oficinas, talleres o fábricas (decisiones que se ponen ordinariamente en correspondencia, de un modo absolutamente gratuito, respectivamente con la derecha o con la izquierda); Estado confederal o Estado unitario, o bien, de un modo mucho más expeditivo, voto a Rajoy o voto a Zapatero, como criterio para clasificar en las elecciones de 2008 a los electores de derechas o de izquierdas.

Desde las filas de los mismos partidos políticos se han levantado algunas voces asqueadas de ese vuelo rasante, prosaico y vulgar, propio de la praxis política cotidiana. Joaquín Leguina, ex presidente socialista de la Comunidad de Madrid, denunciaba en junio de 2008 el hecho de que «en estos nuevos tiempos [los de la victoria del PSOE en las elecciones parlamentarias] todo lo que no sea aplaudir a ZP y sus ocurrencias es de derechas».

Estos criterios tienen muy distinto alcance, sin duda. Algunos

que utilizan como seña de identidad de la derecha el llevar abrigo (y no trenca, seña de identidad de la izquierda), ser aficionado a las corridas de toros (marcador inequívoco, para algunos, de la derecha) o firmar manifiestos antitaurinos («la tortura no es cultura», que pasa como marcador inequívoco de la izquierda), siendo así que semejantes señas de identidad son coyunturales y efímeras y, en cualquier caso, aunque sean distintivas, no son esenciales y constitutivas, sino accidentales, y sólo pueden alcanzar un valor conceptual cuando se logra establecer su conexión con una identidad estructural constitutiva previa.

Dicho de otro modo: en el análisis de las señas de identidad de la derecha no podemos mantenernos en la escala fenoménica de la conducta operatoria del militante o simpatizante vulgar, escala a la que también ha de adaptarse el mismo político activista entregado a la mecánica electoral, en cualquiera de sus fases organizativas. Es preciso regresar a la escala estructural de los rasgos constitutivos, que sin duda envuelven y anegan, por así decirlo, las propias individualidades operantes, resultantes de la holización característica de las democracias parlamentarias, y con ella a la naturaleza misma de la libertad de elección de los sujetos-átomos operatorios. Una escala que requiere asumir necesariamente una perspectiva filosófica, como pueda serlo la propia del materialismo filosófico.

Y sólo desde esta escala podremos llevar a cabo un análisis más profundo, distinguiendo las diversas estructuras (o esencias) de las diversidades tipológicas fenomenológicas de los componentes de la idea de derecha (componentes invisibles prácticamente en el embrollo que la práctica política, dada a escala de la prosa de la vida, va formando cada vez de modo más inextricable). Composiciones heterogéneas y difíciles de identificar y representar en el análisis, pero que se encuentran ejercitadas en el proceso mismo del entretejimiento de los hilos del embrollo en el que estamos

enredados, y que se incrementan con las operaciones de los militantes, simpatizantes, electores, propagandistas o representantes parlamentarios o municipales de los partidos políticos en campaña permanente.

2. Necesidad de un modelo estructural de sociedad política como criterio para el análisis de la idea de derecha

La metodología para el análisis, a la escala que nos interesa, la obtenemos, por nuestra parte, de la aplicación de la estructura del espacio gnoseológico al espacio político (como ya lo hemos ensayado en otras ocasiones). Aplicación que fundamos en la afinidad de la estructura de la esfera política (en cuanto la política es una ciencia vinculada a una tecnología) con la estructura de una ciencia categorial (remitimos a *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas,* pág. 289, y a *Panfleto contra la democracia realmente existente,* págs. 108-131).

El espacio gnoseológico al que nos referimos (en función suya está concebida la Teoría del cierre categorial) se estructura según tres ejes: un *eje semántico* (estratificado en tres capas o secciones: *fisicalista, fenoménica* y *esencial* o *estructural*), un *eje pragmático* (con tres momentos o secciones, la de los *autologismos,* la de los *dialogismos* y la de las *normas*) y un *eje sintáctico* (en el que distinguimos tres fases: la de los *términos,* la de las *relaciones* y la de las *operaciones*).

Aunque de modo muy sumario —porque no se trata aquí de llevar a cabo un análisis metódico del campo constituido por la derecha, sino de sugerir los caminos por los cuales podría ponerse en marcha este análisis— distinguiremos los componentes constitutivos del embrollado campo de la derecha en tres categorías: semánticas, pragmáticas y sintácticas.

Entre los hilos que componen el embrollo que nos ocupa hay que contar, desde luego, a los hilos coloreados por diferencias semánticas. Lo que no excluye que entre ellas puedan mediar determinaciones lógicas, axiológicas, etc., que a veces podrían llevar a confundirse como si fueran ellas mismas hilos semánticos heterogéneos. O, recíprocamente, las semejanzas semánticas se confunden a veces con las diferencias de formato lógico o axiológico. No deja de tener interés la circunstancia de que las asignaciones de colores a las diferentes líneas de la derecha (o de la izquierda), por ejemplo derecha blanca o derecha amarilla, o izquierda blanca o izquierda roja, o azul o negra, tenga relación, sobre todo, con sus componentes semánticos. Sólo que, además, la asignación de colores suele envolver una valoración, por tanto, una polarización de los hilos coloreados; es decir, no se limitan a ser una simple marca distintiva (como a distancia podrían serlo los colores que utilizaban los bandos opuestos en el estadio de Bizancio, los verdes y los azules).

Las distinciones entre las líneas dadas en el plano semántico se cruzan con componentes axiológicos, es decir, valorativos, implícitos en esas líneas o hilos. Así, quien valora positivamente la derecha le asignará acaso el color blanco, pero quien la valora negativamente le asignará el color amarillo (prensa amarilla, sindicatos amarillos). O incluso si la valoración negativa llega a su límite, le asignará a algunas de sus corrientes el color negro (derecha negra, derechona). En cambio, el color o significado polarizado atribuido a una línea de derecha (o de izquierda) se mantiene con relativa independencia de las diferencias en el formato lógico entre las diversas líneas de la derecha (o de la izquierda). Pero esta independencia relativa (a algunos tramos), entre los colores de la derecha o de la izquierda, respecto de las valoraciones o los formatos

lógicos, no ha de entenderse como independencia de criterios en el momento de su intersección con los conceptos prácticos utilizados, en los cuales los criterios se entremezclan unos con otros; y es esta mezcla una de las principales fuentes de los embrollos que tenemos entre manos.

En el eje semántico han de figurar, desde luego, componentes fisicalistas (porque la derecha, en cuanto realidad institucional, no es una realidad intangible, sino que tiene sus militantes, sus indumentarias más o menos características, sus locales, sus ceremonias, que se despliegan en un campo fenoménico al que se acoplan de distinto modo sus simpatizantes o sus adversarios) y componentes esenciales o estructurales. En torno al eje semántico, en efecto, se engloban estratos materiales significativos muy diversos, organizados en diverso modo, es decir, no en forma puramente aleatoria o caótica. Entre estos estratos, por lo que a nuestro asunto respecta —aunque también a todo cuanto tiene que ver con las instituciones en marcha en una sociedad dada, pongamos por caso, además de la democracia parlamentaria, el yoga o el sacramento de la eucaristía—, hay dos estratos involucradas entre sí de modo peculiar, que denominamos el estrato tecnológico (dado en el segmento fisicalista *tangible*), y el estrato nematológico (puede verse «Consideraciones sobre la democracia», *El Catoblepas,* julio 2008, http://nodulo.org/ec/2008/n077p02.htm).

Se trata de una distinción establecida desde una perspectiva antropológica, que tiene alguna correspondencia, no ya identidad, con la distinción entre los *ritos* (de índole tecnológica) y los *mitos* (de índole nematológica). Por ejemplo, la democracia parlamentaria es, por definición, una tecnología tangible, operatoria, conocida y controlada en diverso grado por quienes la practican (márquetin, selección de candidatos, técnicas de votación en urnas, recuentos, reglas de distribución y asignación de candidatos, rituales de proclamación...). Su nematología, en cambio, tiene más que

ver con las ideologías *intangibles* que legitiman o explican las tecnologías, ideologías que no son meramente superestructurales, puesto que sirven también para coordinar las diferentes tecnologías, las diferentes organizaciones políticas que las utilizan, la oposición a tecnologías no democráticas y la vinculación del campo político con otros campos extrapolíticos.

Sin perjuicio de lo cual hay que admitir la posibilidad de un altísimo grado de disociación que permite reconocer al activista de un partido que organiza mítines, incluso lanza arengas, calcula probabilidades de victoria o derrota, y aconseja prudentemente a los candidatos, y sin embargo no sabe o no quiere saber nada de *teorías políticas*, porque le basta que la democracia funcione *técnicamente* y de modo recurrente. Tampoco se inquietará el activista ante las contradicciones incesantes que él pueda advertir, o que le señalen sus adversarios, entre las prácticas partidistas y las ideologías del partido, entre el ascetismo que él proclama y las residencias fastuosas en las que él vive o frecuenta, o simplemente en el volumen de su cuenta corriente; estas contradicciones quedarán encapsuladas en el célebre refrán: «No es lo mismo predicar que dar trigo», o en alguno otro similar.

También *la derecha* ofrece a sus simpatizantes o sus adversarios dos caras semánticas distintas aunque involucradas: la cara técnica (instituciones, locales, indumentarias, ceremonias, himnos, consignas, repertorio de programas y prácticas) y la cara ideológica (en realidad, nematológica, porque no sólo comprende la nebulosa ideológica según la cual se representa a sus adversarios, sino también aquella por la que se sitúa a sí misma en un mapa político, teológico, histórico o cósmico).

Para decirlo, por analogía, con terminología religiosa: el militante de base de la derecha puede ser un practicante que acaso desconoce los rudimentos teóricos más elementales de su partido, aunque se identifica siempre con él, con sus locales, su prensa, sus

canales de radio o de televisión; conoce a los políticos de su partido por sus nombres, acaso sólo a los de su municipio; él es muy poco *teólogo*, pero es hombre fiel y leal, y a ser posible eficaz. En cambio, el teórico, incluso el *creyente no practicante*, acaso puede disertar eruditamente sobre la doctrina o la historia del partido, y sin embargo estar muy alejado de la vida del mismo, e incluso abstenerse de votar en circunstancias determinadas, de asistir a los mítines, acaso por simple descuido.

El análisis semántico de la derecha (de los partidos de derecha en su contraposición a los otros partidos) debe atender tanto a la cara técnica como a la cara nematológica, tratando, en una segunda fase del análisis, de explicar las conexiones entre los componentes semánticos muy disociados a veces en la realidad, y los técnicos (¿por qué se atribuyen a las doctrinas derechistas la tesis de la penalización del aborto? ¿qué conexión interna mantiene esta tesis con otras tesis de la doctrina? ¿acaso se trata de una tesis meramente coyuntural, asumida en una campaña electoral, como simple seña de identidad distintiva en el momento, con los partidos de la izquierda? ¿y por qué un partido de izquierda no puede ser, y aun debiera ser también, antiabortista?

4. Componentes pragmáticos

Los componentes pragmáticos de la idea objetiva de derecha, considerada como totalidad tecnológica y nematológica, podrían ponerse en correspondencia con los distintos sectores del eje pragmático del espacio gnoseológico, a saber, los autologismos, los dialogismos y las normas. No hay por qué suponer que los componentes pragmáticos de la idea objetiva de derecha, para ser esenciales, han de ser también específicamente suyos: el componente corpóreo le es esencial al hombre, porque el hombre no es ningún

espíritu puro; pero no es específico suyo, porque también los animales no humanos, los vegetales o las rocas son corpóreos.

No queremos decir con esto que la idea objetiva de derecha no tenga componentes pragmáticos específicos suyos, sino más bien que estos componentes específicos se manifiestan casi siempre como modulaciones de los componentes genéricos, a veces imperceptibles a la mirada distraída o poco perspicua: lo específico de un discurso pronunciado por un líder de la derecha acaso no se encuentra tanto en sus propios contenidos doctrinales, cuanto en la tonalidad o ritmo de la frase, en la música del discurso, en la gesticulación. Más que en la letra, en la música que nos permite, en ocasiones, al modo de los etólogos, identificar parentescos o aires de familia con otras personas y clasificarlas junto a ellas.

En otras ocasiones las diferencias no son apreciables ni siquiera en el terreno de la conducta etológica, puesto que tales conductas pueden ser, en muchos tramos, prácticamente idénticas. Sin embargo, podrían ser incongruentes, como ocurre con las conductas enantiomorfas (los movimientos de la mano derecha pueden ser los mismos que los de la mano izquierda, y sin embargo estar orientados en sentidos opuestos, dextrógiros uno, sinistrógiros otro). El ademán o los insultos verbales que un diputado de derechas dirige en el parlamento, como es habitual ya en nuestros días, contra un diputado de izquierdas, puede ser del mismo género, e indistinguible en sí mismo, que el ademán o el insulto que el diputado de izquierdas (siguiendo la regla de *tu quoque*) dirige contra su interlocutor de derecha. La diferencia habrá que ponerla en el hecho de las orientaciones de tales ademanes o insultos verbales, en cuanto enantiomorfos, es decir, opuestos, aun teniendo un contenido prácticamente idéntico.

A. Los *autologismos* son componentes esenciales en toda sociedad democrática, y por tanto de los partidos clasificados a la dere-

cha de esta sociedad. Los ciudadanos que van a las urnas en las democracias organizadas según el sufragio universal no son meros números, aunque los votos no se pesan, sino que sólo se cuentan. Cada elector debe tener su nombre propio, su documento de identidad personal, precisamente para que, entre otras cosas, no pueda votar dos o más veces en la misma urna, o en urnas diferentes. Esta identidad personal, en tanto debe ser asumida por cada individuo, implica necesariamente el ejercicio de múltiples autologismos, lo que queda reconocido explícitamente en la institución denominada *día de reflexión*, destinado, según fórmulas más o menos metafísicas, a que cada elector consulte *a su conciencia* antes de decidir el sentido de su voto. El cultivo, muy frecuente, por parte de los políticos, del género literario de las memorias políticas es un indicio inequívoco de la importancia que se concede a los autologismos en la vida partidista. Sin duda, si pudiéramos establecer diferencias significativas en el modo de proceder que en el día de reflexión mantienen los electores de derechas y los de izquierdas, podríamos hablar también de diferencias en el ejercicio de los autologismos correspondientes. Pero no conozco investigaciones empíricas sobre el particular, llevadas a cabo por psicólogos sociales o por sociólogos, aunque estas diferencias, si fueran detectables, serían tan importantes, como marcadores, como puedan serlo las diferencias de indumentaria, de renta, de edad, de clase social, de profesiones artísticas, de sexo o de biotipo.

La importancia de los autologismos, como componentes pragmáticos distintivos de la conducta de los electores o candidatos de derecha, o de izquierda, puede deducirse también de la insistencia que suele hacerse en la *coherencia* como condición de fiabilidad de un elector o de un candidato, o en la condenación de los tránsfugas de un partido a otro. En efecto, la coherencia que se exige, en general, como conducta de fidelidad a unas conductas ante otras va referida a los autologismos personales, y no propiamente a los

contenidos doctrinales. Se llama incoherente a un diputado o a un elector cuando sus actos de hoy no son los que pudieran esperarse de sus actos de ayer, pero difícilmente puede llamarse incoherente a un diputado que en abstracto rechaza por primera vez, en nombre de la izquierda, la pena capital o la limitación del aborto, porque no se ve qué pueda tener que ver la izquierda con el abolicionismo o con el aborto libre.

La importancia de la coherencia se manifiesta también en la preocupación, a veces obsesiva, por conocer las biografías de los adversarios políticos, es decir, por conocer sus trayectorias políticas, y proceder en función de tales conocimientos (a veces determinados informes biográficos, acaso lejanos, sirven para descalificar a un diputado *por incoherente*; lo que le exigen, por tanto, es un ejercicio de memoria personal, es decir, autologismos que le permitan ser coherente, o en algunos países, como Estados Unidos, el arrepentirse públicamente de algunos pecados cometidos en su juventud). Mucho más difícil sería exigir a un político coherencia doctrinal con los principios de su partido; porque la coherencia doctrinal con los principios es a lo sumo una virtud formal, pero puede ser un crimen político si los principios son erróneos y el político trata a toda costa por coherencia de *mantenellos y no enmendallos*.

La prudencia política aconseja cambiar los principios cuando sus consecuencias comienzan a ser inadmisibles, y por ello se aplica también el refrán de que «rectificar es de sabios». Sin embargo, lo cierto es que prevalece el criterio de la coherencia autológica personal o pragmática sobre la coherencia semántica o doctrinal; porque un líder político que, representándose como sabio, estuviera rectificando sus planes cada mes o cada día, perdería toda su credibilidad ante sus electores, que comenzarían a verle como inseguro, o como hombre que no está en posesión de principios firmes. Es decir, los electores preferirán un líder con apariencia de

seguridad en sus principios, y que es coherente con ellos, a un líder dubitativo y oscilante en sus juicios, porque la gente, como decía Séneca, «prefiere creer a juzgar».

También habrá que emprender investigaciones empíricas orientadas a determinar el grado diferencial de exigencia, de coherencia, entre las gentes de izquierdas y las gentes de derechas. No deja de sorprender que *la izquierda*, que suele levantar la bandera de la libertad personal, considere como condición de fiabilidad la coherencia («es de izquierda de toda la vida»). El análisis diferencial entre las memorias de políticos de derechas y de izquierdas promete resultados del mayor interés. Y si aquí, por nuestra parte, no podemos ofrecer señas de identidad pragmáticas positivamente establecidas entre las derechas y las izquierdas, es porque los psicólogos sociales y los sociólogos, que son los encargados de establecerlas, no suelen dedicarse a estos menesteres, y las diferencias que nosotros pudiéramos consignar son de observación empírica y cualquier lector podrá hacerlas mejor que el autor.

B. Los *dialogismos* son componentes esenciales en la vida política, puesto que no cabe una vida política solipsista o autista. En coherencia con lo que dijimos en el punto 1: la vida política es siempre socialista. La política requiere continuas relaciones dialógicas, armónicas o polémicas, entre los ciudadanos. La razón no es, por tanto, que la vida política busque la armonía y el orden entre los ciudadanos, armonía y orden que sólo mediante el diálogo podría obtenerse («hablando se entiende la gente»), porque el diálogo es, en política, un instrumento tan importante para establecer las diferencias y regularmente un procedimiento para delimitar las fronteras del entendimiento del adversario, para explorar sus intenciones, y en ocasiones para encontrar los motivos para interrumpirle y aun para justificar la lucha armada (remitimos a «So-

bre el aforismo "Hablando se entiende la gente"», *El Catoblepas*, n.º 24, febrero 2004, http://nodulo.org/ec/2004/n024p02.htm).

Históricamente podría decirse acaso que la derecha (al menos la que llamaremos derecha primaria) es menos proclive al diálogo de lo que pudiera serlo la izquierda. El dogmatismo, asociado al Antiguo Régimen, la prohibición de poner sobre la mesa en debate público un buen número de cuestiones políticas, equivalía sin duda al bloqueo de muchas formas de diálogo político, en beneficio de la exposición doctrinal. La izquierda sería, en cambio, la que habría utilizado regularmente el diálogo, en forma de debate público, en los salones, en la prensa o en el libro, sobre cualquier asunto antes vedado. Por ello, desde la Ilustración, que habría sido promovida por *les philosophes* del siglo XVIII, la libertad de prensa, es decir, la forma de dialogar en forma de debate permanente sobre cualquier género de cuestiones políticas, el diálogo habría ido encareciéndose como componente esencial de la democracia y de la izquierda.

La izquierda revolucionaria (de España y América) se habría caracterizado por sus argumentaciones cerradas contra los vetos al diálogo que la Iglesia católica habría impuesto tradicionalmente. Tesis errónea, sin embargo, porque en España, sin ir más lejos, la libertad de prensa no se hizo siempre contra la Iglesia, sino desde la Iglesia y contra el Estado, y esto sobre todo en aquella parte de España, el hemisferio americano, que todavía en la Constitución de 1812 se consideraba como plenamente español. La independencia se proclamó en América por aquellos años por parte de sus más importantes ideólogos, muchos de ellos clérigos criollos, en nombre de la Iglesia que en aquella época se enfrentaba al «monstruo del Anticristo», Napoleón. En Cádiz, los principales defensores de la libertad de prensa, y aun los partidarios de la supresión del tribunal de la inquisición, fueron sacerdotes como Muñoz-Torrero o Martínez Marina; lo que no impedía que otros

los vieran sencillamente como afrancesados. Así los vio el *Diccionario razonado, manual para la inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España*, publicado en Cádiz, en la Imprenta de la Junta Superior del Gobierno, año de 1812. Leemos en este diccionario, s. v. Libertad de Imprenta:

> Libertad pues de imprenta en el sentido en que la toman los filósofos [que antes había definido así: Filósofos se llaman aquellos hombres que nunca pudieron llegar a estudiar las facultades mayores, aunque sean bachilleres en todas ellas. En este sentido un filósofo de veinte y cuatro años de edad equivale a un concilio: trincha, corta, decide, con tono de gravedad y satisfacción, sobre todas las materias...] es la facultad de criticar y censurar seria o burlescamente los ritos, prácticas, creencias, establecimientos y ministros de la religión, y la conducta de los reyes y la de sus ministros que ya no existen.

Queremos subrayar, en cualquier caso, la involucración de los dialogismos, sobre todo en política, con la fundamental distinción de perspectiva que, desde Pike, denominamos *perspectiva emic* y *perspectiva etic* (remitimos a nuestro opúsculo *Nosotros y ellos,* Pentalfa, Oviedo, 1990). En efecto, la distinción de Pike tiene un innegable componente pragmático que principalmente se manifiesta en los dialogismos. Porque, y sobre todo si su condición es de naturaleza política, una es la perspectiva emic de la parte de quien sostiene la controversia (o el discurso de un militante contra el adversario político, es decir, del orador y de sus correligionarios que le escuchan o lo leen) y otra es la perspectiva etic de la parte constituida por el adversario y los correligionarios que lo escuchan y lo leen. Estas dos perspectivas, emic y etic, que se invierten cuando toca el turno al otro interlocutor, no se complementan en modo alguno armónicamente, antes bien, casi siempre adverti-

mos una impermeabilidad absoluta de una parte a recibir los argumentos de la otra parte; lo que no quiere decir que, ante el análisis lógico, los argumentos de una parte tengan mayor capacidad para envolver a la contraria que recíprocamente. Pero lo que cuenta en política no es la potencia lógica de los argumentos, sino su potencia dialéctica o sofística, su capacidad persuasiva.

En muchas ocasiones ni siquiera concuerdan las perspectivas emic y etic en el momento de su clasificación como izquierdas o como derechas. Y aquí sí que cabe establecer una notable diferencia, al menos después del Concilio Vaticano II o de la caída del muro de Berlín, entre los comportamientos emic de la derecha y los de la izquierda. Diferencia que ha sido advertida muchas veces, e incluso ha sido diagnosticada como «el complejo de la derecha», si nos atenemos al título del libro de Jean Plumyene y Raymond Lasierra, *El complejo de la derecha,* Kairós, Barcelona, 1969: «La gente tiende a evitar reconocerse como de derecha, bien sea negando la distinción derecha izquierda, bien sea asignándose al centro, o incluso a la misma izquierda».

Ahora bien: ¿realmente puede hablarse objetivamente de un *complejo de la derecha*? Pues si resultase que las derechas que se resisten, muchas veces, es cierto, a reconocerse como tales (por su relación con las izquierdas) lo hacen fundándose en criterios objetivos, entonces no cabría hablar de complejo de la derecha, sino de capacidad para reconocer un cambio objetivo de orientación en sus programas políticos. Por tanto, sólo podría seguir hablando de complejo de la derecha quien ingenuamente, desde una posición dualista, comienza suponiendo que tal cambio no se habría producido. Y es aquí donde se nos muestra la capacidad de la distinción entre la perspectiva emic y la perspectiva etic para reformular la cuestión.

No comenzaremos diciendo que es la derecha la que tiene un complejo que le impulsa a ocultar su nombre, o a considerarse de

izquierda, sino que diremos que se autoconcibe como de izquierdas cuando efectivamente lo es, aunque sus adversarios sigan considerándola de derechas, atribuyendo la nueva denominación, si la consideran sincera, a una suerte de alucinación (en realidad la situación es parecida a la del conocido chiste del cocodrilo alucinatorio: «Doctor, mi marido sufre un complejo alucinatorio: dice que siente la respiración de un cocodrilo debajo de su cama»; el doctor le receta unas pastillas y al cabo de unos días, cuando se encuentra con la esposa y le pregunta por el estado del complejo de su marido, recibe esta respuesta: «Doctor, a mi marido se lo comió el cocodrilo»).

La izquierda, casi unánimemente, considera al fascismo como un movimiento de derecha, incluso de ultraderecha: en la España de la Constitución de 1978, cuando alguien *de izquierdas*, y que por más señas está preso del dualismo de las dos Españas de Machado, quiere describir rápidamente a alguien que él cree de derechas, lo hace mediante la fórmula: «Es un facha, un fascista». Sin embargo, como dice Renzo de Felice, en su reconocida obra *Il Fascismo* (1970), el fascismo italiano se consideraba heredero de la Revolución francesa. La teoría del fascismo o del nazismo, como movimientos emanados de la ultraderecha capitalista, es una teoría procedente del dualismo metafísico vinculado al Diamat, que vio al fascismo y al nazismo, desde su teoría del *Stamokap* (*Staatsmonopolistischer Kapitalismus*, Capitalismo monopolista de Estado), como un movimiento burgués propio de la derecha más dura, que se enfrentaba principalmente al comunismo (Gramsci fue acaso el primero que rozó este problema en su obra juvenil *La revolución contra el capital*). Pero esta interpretación del fascismo, propia del Diamat, ignoraba los componentes objetivos izquierdistas del fascismo italiano, y sobre todo del alemán, cuyos componentes *paganos*, incluso racistas, contra la religión cristiana se enfrentaban con las derechas democráticas.

Un contraejemplo literal de este desajuste, que hemos ejemplificado con el fascismo, entre perspectiva emic y etic en cuanto a lo que la clasificación de los partidos en la izquierda y la derecha nos lo ofrece el PCUS. El Partido Comunista de la Unión Soviética fue considerado etic por las derechas europeas (por ejemplo, por las derechas españolas de la CEDA en los años de la revolución de 1934 y luego de Frente Popular) como la encarnación más genuina de la izquierda. Sin embargo, emic, el PCUS nunca se consideró como un partido de izquierdas, ni tampoco de derechas. Lenin y Stalin, como ya hemos dicho, habían dejado claro que la distinción entre izquierda y derecha era una *oposición burguesa*; lo que no implicaba que, por dejar de lado esta distinción, se hubieran liberado del dualismo que en ellos se manifestaba como oposición entre el capitalismo y el comunismo.

Otro ejemplo, de alcance mucho menor que el que corresponde a los ejemplos citados, pero de gran significado dentro del territorio español, es el de los partidos nacionalistas vasco o catalán (PNV, CIU). Respecto del PNV, aunque es frecuente considerarlo etic (desde los partidos comunistas e incluso desde la socialdemocracia) como partido de derecha, al menos por su origen y la composición burguesa de sus militantes, sin embargo (emic), su cúpula y muchos militantes se han considerado como miembros de un partido de izquierdas (incluso de *izquierdas abertzales*), basándose en la persecución a la que fueron sometidos durante el régimen de Franco, y guiándose por la definición de la izquierda como «todo aquello que se opone al fascismo». Otro tanto cabe decir de CIU.

Por último, muchos recuerdan, con memoria biográfica, que la UCD era considerada etic, desde el PCE y aun desde el PSOE, en los años de la transición, como un partido de derechas; sin embargo, Adolfo Suárez creía, al parecer, que esta coalición era de izquierdas, y que él se situaba mucho más a la izquierda que el PSOE. El 28 de junio de 1977 Suárez, que había obtenido 165 escaños

en las elecciones del 15 de junio de ese año, frente a los 118 del PSOE, a los 16 de Alianza Popular y a los 20 del PCE, anunció en una reunión con los parlamentarios de su partido que «la UCD haría una política de centro izquierda». La autoclasificación emic de Suárez como partido de centro izquierda ha sido interpretada como una maniobra, inspirada por Rafael Arias Salgado, orientada a forzar su reclasificación como centro izquierda ante los votantes del centro derecha, a fin de dar al PSOE, en palabras de Suárez, la «batalla por el centro». Sin embargo, Suárez tenía motivos objetivos para sentirse más a la izquierda que González; por ejemplo, su aliado Fernández Ordóñez defendía el divorcio y tenía un programa avanzado, heredero del *Movimiento* franquista, relativo a la Seguridad Social.

En cualquier caso, es necesario reconocer que, en el terreno pragmático dialógico, desempeña un papel fundamental, en la forma de la percepción emic de los conceptos, el sistema de alianzas solidarias contra terceros de cada partido. La coalición con otros determina una *afinidad dialógica* que define en gran medida la perspectiva emic de la propia coalición, y la lleva a poner entre paréntesis las diferencias doctrinales, cuya exaltación pondría en peligro la propia alianza. En suma, la perspectiva emic estaría delimitada, para decirlo con los gramáticos, tanto por la *cadena* (por la concatenación sintagmática de los partidos de una coalición frente a terceros) como por el *paradigma* (por la doctrina de cada partido).

Pero la *cadena sintagmática* se forma precisamente en el proceso del diálogo y de las coaliciones que los debates determinan. La misma realidad de los géneros fenoménicos de derecha, si tiene algún fundamento, éste es dialógico (sinalógico) tanto como doctrinal o paradigmático. Si Manuel Azaña, que fue presidente de la II República, se considera de izquierdas, es tanto o más por ser eslabón de la cadena que logró implantar la república en España que por sus ideas políticas. Y otro tanto cabría decir de Nice-

to Alcalá-Zamora, primer presidente de la II República, cuyas ideas eran claramente de derechas: el 13 de abril de 1930, en el Teatro Apolo de Valencia, el futuro presidente de la II República prometió una república con obispos, con senadores vitalicios y bajo el patrocinio de san Vicente Ferrer.

La dificultad mayor estriba, por tanto, en determinar un criterio etic objetivo, que nos permita diferenciar la derecha de la izquierda; un criterio que no podrá ser establecido en un terreno diamérico y fenoménico del diálogo entre los partidos, sino en el terreno metamérico respecto de las partes que están luchando por el poder en el campo de la política real. En el capítulo 2, en el que esbozamos una teoría de la derecha, tomaremos como criterio etic material al Estado y a la estructura constituida por sus tres capas y sus tres ramas: es el mismo criterio que utilizamos en *El mito de la Izquierda,* sólo que entonces no necesitamos entrar en el detalle de la estructura del Estado.

C. Por último, como componentes *pragmáticos* propios del tercer sector figuran las normas. Pero las normas contienen un *coeficiente axiológico* constitutivo de la idea de derecha, porque las normas tienden a establecer una polarización axiológica entre los valores implicados que contribuyen a mantenerla y los contravalores que contribuyen a arruinarla.

Dicho de otro modo: el partidismo no es un componente extrínseco, adventicio o accidental a un partido de derechas: es un componente constitutivo, porque sin la valoración axiológica, con una neutralidad plena y sostenida, los partidos perderían su razón de ser. Otra cosa es que esta polarización axiológica no esté determinada por criterios esenciales, sino accidentales o coyunturales, como puedan serlo acaso los que se interesan únicamente en la derrota electoral del adversario, aunque sea una victoria pírrica. Quienes viven de la política en una partitocracia tienen que incre-

mentar sistemáticamente el partidismo cotidiano. Solo que este supuesto deber de oposición sistemática a los adversarios desvirtúa a la propia oposición y llega a resultar insoportable para quienes no viven de la política. De hecho, son hoy muchos los que sospechan que la democracia parlamentaria no puede durar mucho tiempo en las condiciones en las que hoy se desenvuelve, fundándose en debates parlamentarios cotidianos en los cuales *jamás* se llega a ningún acuerdo, en donde todo son malentendidos, ambigüedades, insultos personales, una vez perdida la antigua cortesía parlamentaria. Este fracaso continuado de resultados en los debates parlamentarios, que no conducen nunca a una conclusión lógica interna (aunque sistemáticamente los militantes de cada partido aplaudan a sus portavoces y abucheen a los contrarios), plantean la cuestión de cuál puede ser su funcionalidad política.

Por lo demás, no cabe suponer, como si fuera evidente, que la neutralidad y no el partidismo es la condición general del conocimiento de lo real. La simpatía o el amor puede ser una condición (*Non intratur in veritatem nisi per charitatem*) tan importante para el conocimiento como puede serlo el odio. El odio partidista al adversario puede permitir entrar en sus intenciones, fobias o necedades tanto como el amor puede contribuir a ocultarlas. El ideal weberiano de la *libertad de valoración* trabajaría, según esto, en el vacío.

5. Componentes sintácticos

Importancia decisiva tienen los componentes lógico-sintácticos, es decir, los formatos lógicos de los *términos, relaciones* y *operaciones,* que intervienen en la formación de las ideas o conceptos e instituciones de *la derecha.* Sin embargo, como hemos dicho, la mayor parte de los analistas (por no decir la totalidad de los his-

noriadores, politólogos, sociólogos) no tienen en cuenta estos constituyentes lógicos.

A. Consideremos ante todo la formación de los *términos* que intervienen en la constitución de la idea objetiva de derecha. Muchas veces se confunden los componentes lógicos con los gramaticales. Así, cuando se pretende reducir la oposición entre la derecha y las derechas a la distinción gramatical entre el singular y el plural. Pero el singular gramatical «la derecha» puede ir asociado, o bien al formato lógico de una clase unitaria (una clase con un elemento único, aun reconociendo en éste variedades históricas de alcance más bien escenográfico), o bien al formato de una clase unívoca (un género con diferentes especies, o un género unívoco generalísimo, pero positivo, como «vertebrado» en la taxonomía binómica, con diferentes especies).

Y al no tener en cuenta estas distinciones derivadas del formato lógico, se confundirá o embrollará la naturaleza del singular «derecha» con la del singular «izquierda», porque la izquierda, aunque se interprete como un concepto genérico unívoco, no por ello tiene que asumir el formato positivo, sino el negativo, propio de las taxonomías binómicas, como es el caso del concepto de «invertebrado» (un concepto, por cierto, que tanto juego ha dado desde que Ortega —con algunos precedentes— habló de la España *invertebrada*). Invertebrado es un concepto unívoco, pero negativo, y las diferentes especies, géneros, órdenes, clases, etc., ya no tienen taxonómicamente la misma conexión con el género que la que tienen las especies, géneros, órdenes, etc., de un género positivo (como «vertebrado»).

El singular «la izquierda» como concepto negativo (la negación de «la derecha») se resuelve en realidad en una multiplicidad de géneros o generaciones en principio independientes unas de otras, porque cada una niega algún aspecto de la derecha, independiente

en principio de lo que niega la otra. Lo que no excluye que la negación constitutiva de cada género de la izquierda no esté involucrada históricamente a otras negaciones; cada generación o género de la izquierda no es sólo la negación de la derecha, sino también la negación de otros géneros de la izquierda. Por ejemplo, lo que denominábamos (en *El mito de la Izquierda*) segunda generación de la izquierda, el liberalismo español de Cádiz, no sería en modo alguno una reproducción clónica de la primera generación de la izquierda francesa, la jacobina. El liberalismo de Cádiz se habría constituido como negación independiente (en España, en la Guerra de la Independencia) del Antiguo Régimen español, que era un Imperio a diferencia del Antiguo Régimen francés, que no había conseguido serlo a la sazón, a pesar del recuerdo de Carlomagno. Por ello la izquierda liberal española sería un género de izquierda enteramente distinto del de la primera generación de la izquierda francesa, sin perjuicio de que estuviese en contacto con ella.

B. En cuanto a los formatos de las *relaciones*, es necesario distinguirlos de los formatos de clase (géneros o especies, atributivas o distributivas). El concepto de derecha —se dice con frecuencia— es relativo a la izquierda, aun cuando esto se dice sin diferenciar si esa relación es interna (es decir, constitutiva y previa a la propia derecha) o bien si es externa, es decir, si supone ya previamente dada la derecha.

Y ocurre que el formato lógico de las relaciones —que a su vez tienen muchos tipos: diádicas o n-ádicas (por ejemplo, triádicas, esenciales en la definición de centro), asimétricas, transitivas, funcionales, etc.— suele estar involucrado con el formato de las clases (por ejemplo, el dominio, el codominio o el campo de una relación determinan clases). La falta de control ante estas situaciones contribuye a embrollar aún más el tratamiento de la idea de derecha (y por supuesto, de la de izquierda).

En cualquier caso, tampoco suele distinguirse, en el momento de definir la derecha, entre el modo de definir su estructura o esencia, o entre el modo de definirla como relación o función; ni se distingue entre una esencia porfiriana o una esencia plotiniana considerada como compuesta de núcleo, cuerpo y curso. Seguramente por falta de entrenamiento lógico se incurre muchas veces en definiciones que pretenden ser muy profundas, porque apelan a referencias muy generales, incluso trascendentes (cósmicas, teológicas), tomadas como si fueran el núcleo más profundo de la *derecha eterna*. Eduardo Haro Tecglen, una de las «figuras emblemáticas» de la izquierda durante el último periodo del franquismo y la transición, tuvo la ocurrencia de definir la derecha considerando a la Naturaleza como a su núcleo, reservando la Cultura para definir el núcleo de la izquierda:

> Una naturaleza de derechas. «La naturaleza es de derechas», me dijo hace años un interlocutor de izquierdas. Quizá: lo cual es un motivo más para estar en la izquierda, dado lo profundamente desagradable que es la naturaleza y el eterno esfuerzo del hombre para protegerse de ella y romper sus mandatos supuestos. Esta naturaleza derechista, este poder omnímodo, es una de las ideas que empezaron a cundir desde la mitad del siglo XIX, a partir de Darwin y de la oscura polvareda que lanzaron sus hallazgos, sobre las ideas frescas y valiosas que habían surgido en Europa desde la Ilustración, y del enriquecimiento que dieron a estas ideas los enciclopedistas franceses. Podría verse como un intento de justificar a Dios o, al menos, sustituirle, dadas las grandes dudas que comenzaba a suscitar su existencia. (Eduardo Haro Tecglen, *Ser de izquierdas,* Temas de Hoy, Madrid, 2001, pág. 34.)

La *definición* de Haro Tecglen es una definición de cuño inconfundiblemente metafísico, porque metafísica es la idea de Natura-

leza (un mito correlativo con el mito de la Cultura); pero sea metafísica o no esta definición, la crítica lógica sería suficiente para descartarla, como definición disparatada, y podría reducirse a esto: a poner como esencia nuclear, específica de la derecha, una idea, la de Naturaleza, que, en cualquier caso, habría de ser tan común a la derecha como a la izquierda (sólo un idealista podría decir que *la izquierda* está fuera de la Naturaleza, a título por ejemplo de utopía y de ucronía), así como también es común a la izquierda y a la derecha la Cultura: ¿cómo podría la derecha política mantenerse fuera de *la cultura*?, ¿acaso el mitin que Gil-Robles, el jefe de la CEDA, pronunció en Covadonga el 8 de septiembre de 1934 no fue un *acto cultural* tan genuino como el discurso que pronunció Largo Caballero, el dirigente socialista, al trazar las líneas maestras de la Revolución de octubre de 1934?

C. En cuanto al formato de las *operaciones*: supondremos que la maraña constituida por los *hilos de la derecha*, enredados con los hilos de la izquierda y con los del centro, no permanece quieta, sino que está sometida a una constante interacción de fuerzas que harán girar al ovillo, lo expandirán o lo comprimirán, cortarán algunos hilos y anudarán otros, o incluso incorporarán otros nuevos. Es decir, supondremos que el embrollo tiene una historia, y que no es lo mismo ese embrollo en 1789 en París, que en 1812 en Cádiz, en 1918 en Berlín, o en 2006 en México.

Los sujetos operatorios que intervienen en el despliegue de los partidos de derecha (o en los de izquierda) no pueden en principio segregarse de sus resultados; su neutralidad los haría inoperantes, pasivos, y esta pasividad les conduciría a la traición. Se comprende que los sujetos operatorios hayan de estar casi por completo pendientes de los resultados inmediatos que puedan derivarse de sus operaciones, y que su objetivo práctico, sobre todo en las épocas electorales, sea ganar batallas día a día, utilizando

en principio cualquier medio. Poco tiene que ver aquí una ciencia objetiva y neutral que coordinase el análisis de los resultados, que no pueden ser distintos de aquellos que van delimitándose en el proceso operatorio mismo de la batalla.

Estas consideraciones justifican metodológicamente que prestemos en los análisis el mayor interés posible a la perspectiva emic de los sujetos operatorios de cada partido político, de cada corriente o grupo dentro del mismo partido; lo que no excluye la posibilidad de evaluar etic, sobre todo retrospectivamente, la capacidad de actuación de los programas, planes y proyectos operatorios emic con la realidad inmediatamente envolvente.

Pero lo cierto es que aunque en la política podamos distinguir, como en la ciencia, componentes semánticos, sintácticos y pragmáticos, y determinar algunos recorridos de desarrollo muy similares a los de una ciencia categorial, lo cierto es que la política tiene mucho más de *aventura* que de *ciencia*, y que el rótulo de «ciencias políticas» con el que se cubren trabajos muy tenaces que tienen lugar en algunas facultades o centros de investigación tiene más de ornamental que de real.

Por otra parte, las operaciones políticas no se repiten al modo como pueden repetirse las transformaciones de un complejo inorgánico u orgánico, cuyas variables externas están más o menos determinadas y controladas. La razón principal acaso pueda ponerse en que los sistemas políticos están organizados sobre sujetos que a su vez son operatorios, y que, por tanto, no pueden ser tratados como corpúsculos de la teoría cinética de los gases (aun siendo también estos corpúsculos *ideales*).

Sólo los métodos estadísticos (prospectivas electorales, distribuciones y series) pueden decir algo sobre el futuro de un sistema político, pero siempre de un modo abstracto, puesto que se refieren a un sistema en el que se han desvanecido los componentes propiamente políticos. En efecto, los sujetos operatorios sólo pue-

den ser tratados científicamente en lo que tienen de *corpúsculos de un sistema holizado*. Por ello los sistemas políticos dependen de las generaciones; sus *corpúsculos* pueden durar en democracia diez, o doce, o cincuenta años. Pero así como a los cincuenta años un sistema mecánico puede reproducirse en *revoluciones* casi clónicas, en política las revoluciones no son jamás cíclicas. La ciencia política no puede predecir el futuro de un Estado en ciclos mayores de cien años, entre otras cosas porque ese Estado no es un sistema aislado, sino que está intersectado con otros, y las operaciones de los políticos no pueden jamás determinar los puntos de cruce que puedan tener lugar en estas intersecciones.

Capítulo 1

A QUÉ LLAMAMOS «MITO DE LA DERECHA». SU GÉNESIS Y SU ESTRUCTURA LÓGICA

1. Exposición esquemática de la teoría propuesta en este libro sobre la génesis y la estructura del mito de la Derecha

En este párrafo ofrecemos al lector un resumen esquemático anticipatorio de las ideas desarrolladas en párrafos sucesivos, que sirva de guía de lectura. Reducimos este resumen esquemático a los puntos que siguen:

1. El término *derecha*, en sentido político, tiene como referencia el periodo de la historia de Europa comprendido entre 1789 y 1989

El primer punto consiste en declarar que el sentido en el que utilizamos aquí el término «derecha» (como su correlativo «izquierda») tiene como referencia un sistema cultural humano desarrollado históricamente en Occidente en torno a las sociedades políticas parlamentarias que sustituyeron al Antiguo Régimen.

La idea de derecha está, según esto, enteramente circunscrita a este sistema, y fundamentalmente en sus componentes políticos, aunque con profundas involucraciones con otros conceptos no separables de estos componentes, pero sí disociables, como pue-

dan serlo la llamada *derecha social* frente a la *derecha política*, la derecha filosófica (*derecha hegeliana*, por ejemplo), la derecha artística (la *música de derechas*), la derecha científica (*Física de derechas*) o la derecha religiosa (cristianos *de derecha* frente a cristianos *de izquierda*).

2. El término *derecha* comienza designando un concepto positivo, que asumirá más tarde un significado mítico

El *mito de la Derecha* no estaría originariamente vinculado al que llamaremos *concepto positivo* (no mítico) de la derecha; la significación política original del término *derecha*, o del término *izquierda*, o de su relación, no tienen por sí mismas un carácter mítico o metafísico.

Con esto queremos decir que el *mito de la Derecha* lo entendemos en realidad como resultado de un proceso de *mitificación* o transformación metafísica de un previo concepto positivo (en su génesis) en una idea cuya estructura mítica desborda ampliamente las líneas en las que se recortan los conceptos técnico-positivos originales, aun cuando la estructura de estos conceptos permanezca tenazmente enmascarada en el fondo de una terminología asociada a los conceptos de derecha e izquierda que arrastran un sentido positivo.

3. Tres fases en la transformación del concepto positivo de derecha política en el concepto mítico de derecha

El proceso de mitificación de la derecha (en gran medida, una invención de las izquierdas) permite, mejor aún, obliga, a distinguir tres fases en la evolución de la idea de derecha:

A. Una primera fase que engloba el período de constitución de las acepciones positivas del término *derecha*, en sentido antropológico (en el que están implicados los conceptos anatómicos y topográficos de la mano derecha y de la mano izquierda). Esta fase positiva se extendería desde los primeros usos políticos del término *derecha* (en la Asamblea Constituyente francesa de 1789, y acaso, según algunos investigadores, en el Parlamento inglés, un siglo anterior) y abarcaría la totalidad del siglo XIX y primeros años del siglo XX, hasta la Primera Guerra Mundial. El gran peligro que acecha a quienes utilizan los términos *derecha* e *izquierda* de esta primera fase es atribuir anacrónicamente a estos términos los valores que alcanzan en su segunda fase (como es el caso de David Caute, en su libro ya antes citado, cuando distribuye a los diputados de la Constituyente francesa en tres grupos: la derecha, el centro y la izquierda).

B. Una segunda fase en la cual los conceptos positivos de derecha (y de izquierda) comienzan a reinterpretarse, sobre todo en los países de tradición católica (Francia, España, Italia) en un sentido metafísico-mítico. Esta segunda fase comenzaría en los años de la Primera Guerra Mundial, en la España de la II República, y culminaría en los años de la Segunda Guerra Mundial y de la guerra fría.

C. Una tercera fase en la que coexisten confusamente las acepciones positivas y míticas; confusamente, debido en gran medida a que el mismo concepto de derecha, por haber alcanzado una interpretación no teológica, suele ser entendido como concepto positivo y aun *científico* (en el sentido, por ejemplo, del *socialismo científico* de Engels), aun cuando requiere ser considerado, al menos desde una perspectiva materialista, como una idea metafísica-secularizada (no teológica), pero no positiva.

4. Las transformaciones del significado del término *derecha* no son meramente léxicas, sino que obedecen a profundas transformaciones históricas

La transformación de la fase primera a la fase segunda no se reduce a la condición de una mera transformación léxica, porque aunque tiene lugar sin duda esta transformación léxica (semántica, dirán algunos), ella está generada por procesos de transformación ideológica, social y política, de transformaciones sociales y políticas mucho más profundas, transformaciones que van acompañadas de mutaciones en el mismo formato lógico de los términos *derecha* e *izquierdas* de la primera fase, de la segunda y de la tercera. Las transformaciones ideológicas vinculadas a los cambios políticos, tecnológicos y sociales tienen que ver con la gradual sustitución, en el mapa del sistema de referencia, del lugar que ocupaba *Dios* por el lugar que ocupa el *Género humano* (o bien la Naturaleza) en tanto pretende además reducir a sus categorías la misma idea de Dios, aunque conservando, sin advertirlo, importantes componentes metafísicos suyos.

Como causas o testimonios de estas transformaciones ideológicas cabría citar, en primer lugar, al movimiento positivista, promovido por Augusto Comte, en cuyo *mapamundi* la Teología resulta englobada por la Sociología, o reducida a ella, si bien el Hombre pasa a ser elevado a la condición metafísica de Ser Supremo, objeto de un nuevo culto sustitutivo en el Nuevo Régimen del culto al Dios teológico del Antiguo Régimen; y, en segundo lugar, habría que citar también al movimiento marxista (que incorpora componentes fundamentales del idealismo hegeliano), que introduce el principio de la «alienación originaria» del Género humano en dos clases antagónicas, cuyo conflicto se identifica con el motor de la historia de este Género humano; un antagonismo propuesto como génesis de la misma idea de Dios y de la religión

como «opio del pueblo» (bien este hubiera sido preparado por las propias clases explotadas para aliviar el dolor debido a su opresión, bien sea administrado por las clases explotadoras para mantener a raya los impulsos de liberación de las clases oprimidas).

Las transformaciones ideológicas a las que acabamos de referirnos comportarían, en efecto, algo más que cambios léxicos en el término *derecha* (y correlativamente en el término *izquierda*); comportarían cambios en el formato lógico de estos términos (*derecha* e *izquierda*) y en el de su relación.

En la primera fase, el término *derecha*, en sentido positivo, asume el formato propio de los términos de una relación binaria, o diádica, que es en realidad un fragmento de una relación posicional ternaria (la relación *entre*, por ejemplo) y *localizada* en alguna región más o menos precisa del sistema de referencia. La derecha designa, por ejemplo, a quienes, sentados a la izquierda del presidente de la Asamblea, se oponen a quienes se sientan a la derecha en cuestiones particulares precisas, como pudo serlo la cuestión del veto regio propuesta por el diputado Mounier en sesión del 4 de septiembre de 1789. En este contexto, *derecha*, respecto de *izquierda*, es sólo un fragmento de una relación ternaria que implica un tercero entre los extremos (la *llanura*, por ejemplo), a la manera como la relación binaria padre e hijo es sólo un fragmento de la relación ternaria padre/madre/hijo, o acaso de la relación madre/hijo/hermano mayor de la madre. En cualquier caso, la relación derecha/izquierda no es inmediata, sino que está mediada por un tercer término llamado término medio (a veces, con Guizot, *justo medio*, con ecos aristotélicos) o más incorrectamente *centro*, a secas.

En la segunda fase el término *derecha* deja de ser término de una relación binaria (fragmento de otras relaciones ternarias) para constituirse como término de una relación binaria que opone inmediatamente el término *derecha* al término *izquierda*, en una rela-

ción que además, por su materia, desborda el carácter localizado que mantenía en su primera fase, para asumir un carácter trascendental a todo el sistema de referencia. La oposición derecha/izquierda comenzará a utilizarse como una oposición dualista (metafísica, mítica) entre las dos mitades o hemisferios que se suponen constitutivos dialécticamente del sistema de referencia, por ejemplo España, en *las dos Españas* de Machado, o incluso la Humanidad («la derecha y la izquierda son las dos concepciones posibles del mundo y de la vida», o incluso son «los dos modos posibles de ser hombre»).

La transformación de los términos *derecha* (o *izquierda*), y de la oposición entre ellas, desde la primera fase (positiva, localizada) en la segunda (metafísica, trascendental) implica la reinterpretación de la idea de derecha (juntamente con la de izquierda) como expresión de un dualismo trascendente, que en cualquier caso no se ha constituido históricamente en la época de la consolidación de la segunda fase, porque este dualismo mítico metafísico habría actuado ya masivamente en el campo político en la primera fase, pero al margen de la distinción entre derecha e izquierda, por ejemplo, como dualismo entre los partidarios de Cristo y los partidarios del Anticristo (encarnado, en la época, por Napoleón Bonaparte).

5. La transformación del concepto positivo de derecha en un concepto mítico dualista está involucrada en un cambio de la concepción del mundo en los países católicos

Ahora bien, la transformación de la distinción positiva en un dualismo metafísico no se reduce simplemente a la incorporación de un antiguo dualismo mítico a una oposición binaria positiva, sino que implica la evolución del sistema social de referencia (el siste-

ma del Antiguo Régimen) en otro sistema social que pretende organizarse en torno al Género humano, en cuanto dotado de capacidad para reducir, en la línea del humanismo idealista, a cualquier otro sistema dado.

La transformación de las ideas de derecha e izquierda de su estado de primera fase en su estado de segunda fase habría tenido lugar precisamente en los países católicos, y no porque la visión dualista del proceso social fuera exclusiva de estos países, sino porque el dualismo no fue formulado en otros países, en general, en la forma de una oposición entre derecha e izquierda, sino en la forma de oposición histórica antropológica entre, por ejemplo, la *barbarie* y la *civilización* propuesta por la Antropología clásica (Morgan, Tylor) o en la forma de la oposición entre dos supuestas clases antagónicas, en la historia del Género humano, la de *los explotados* y la de *los explotadores.*

La interpretación dualista de la oposición derecha/izquierda desempeñó en ocasiones un papel elusivo, con efecto neutralizador o encubridor, de los conceptos metafísico-míticos de las formulaciones antropológicas del dualismo, que podían seguir actuando, sin embargo, como máscara de la oposición entre derecha e izquierda, en su sentido metafísico.

Lenin, por ejemplo, en su escrito de 1915, *La bancarrota de la II Internacional,* utiliza los términos *derecha* e *izquierda* como denominaciones posicionales, y en formato triádico, de las tres tendencias que, según él, y en función de la guerra, se dibujaban en el Partido Socialista alemán: la tendencia de los *socialdemócratas de derechas* (que «proclamaban brutalmente que, puesto que el imperialismo es necesario, también nosotros debemos ser imperialistas»), la tendencia de los *socialdemócratas de izquierdas* (para quienes el imperialismo y la guerra es efecto del capitalismo financiero, haciéndose preciso pasar de inmediato a la lucha revolucionaria de masas) y la tendencia de los *socialdemócratas de centro*

(entre los que sitúa a Kautsky, que trataba de conciliar ambos extremos). Y no por ello Lenin perdía su propia visión dualista del proceso social o histórico, sólo que lo formulaba por medio de la oposición capitalismo/comunismo, que veía más afín a la posición de los socialdemócratas de izquierda.

6. Las transformaciones de la idea de derecha en España

La distinción derecha/izquierda se mantiene como distinción posicional positiva (no metafísica) no sólo en la Asamblea francesa, sino también en las Cortes de Cádiz. En realidad, en las Cortes de Cádiz ni siquiera figuran los términos de *derecha* e *izquierda*, salvo en contextos puramente deícticos. Por ejemplo, cuando *El Conciso* del martes 30 de octubre de 1810 (suplemento del número 36) reseña: «Cortes día 28. A las diez de la mañana comenzó la sesión en secreto, y siguió hasta las cuatro de la tarde, que se hizo pública. En seguida se sentó bajo el solio el presidente, con los señores Agar a la derecha y Puig a la izquierda».

Los antagonismos se denominaban no ya a partir de los opuestos izquierda y derecha, sino a partir de la oposición tradicional entre las clases de artes o de profesiones *liberales* y las clases de artes o profesiones *serviles*. Otra cosa es que, retrospectivamente, se reclasifiquen a los liberales de Cádiz en la izquierda y a los serviles en la derecha.

En la España de 1873, según cuenta Galdós en *La primera República* (escrito en 1911), la composición de la Cámara tampoco se distribuía en dos sectores compactos (correspondientes a los bloques antagónicos propios del dualismo metafísico) denominados la izquierda y la derecha (por cierto, ésta es la única vez que Galdós utiliza aquí los términos *izquierda* y *derecha* con significado político). Por el contrario:

> La composición de la Cámara era de una divisibilidad aterradora. Formaban la Derecha distintas castas de Benévolos; la Izquierda los Intransigentes, fraccionados en heteróclitos grupos: federales pactistas, orgánicos, simplemente autónomos o descentralizadores, federales con vistas al colectivismo, y otros que arrancaban con los criterios más extravagantes. El Centro era un arco iris con todos los colores del espectro solar del republicanismo.

Es decir, las denominaciones *izquierda*, *derecha* y *centro* se utilizan aquí no como denominaciones taxonómicas de primer grado, sino como denominaciones taxonómicas oblicuas, de segundo grado, propias de una reclasificación de corrientes o grupos que en primer grado se definen como benévolos, intransigentes, federales, pactistas o republicanos.

La oposición izquierda/derecha no aparece en el Parlamento español hasta 1871, cuando el ministro de la gobernación, Francisco de Paula Candau, al presentar la cuestión de la Primera Internacional, se dirigió a los señores diputados diciéndoles: «Creo que en estos momentos no hay más que dos caminos: o con la Internacional o contra la Internacional; del lado de allá, los que están con la Internacional; del lado de acá los que están con la sociedad en peligro: ¡escoged!». Y el *Diario de Sesiones* anota: «Aplausos en la derecha; murmullos en la izquierda». Hasta 1931 no entró en el *Reglamento* de las Cortes la oposición izquierda/derecha asociada al significado topográfico del hemiciclo. Ahora ya puede darse por cristalizada la oposición derecha/izquierda con un claro sentido dualista y disyuntivo, circunstancia a la que, sin duda, hubo de contribuir la orientación partitocrática de la Asamblea, que obligaba, en la formación de grupos parlamentarios, a desdibujar la figura de los diputados, reabsorbiéndolos en su condición de elementos de una clase (la formada por la coalición de los partidos de derecha o por la coalición de los partidos de izquierda), sometida a la disciplina de voto.

Tras la caída de la Unión Soviética cabe apreciar una tendencia (insinuada ya al final de la Segunda Guerra Mundial y durante la guerra fría) a sustituir el dualismo *derecha/izquierda* por el dualismo *democracia/autocracia* (soviética o fascista).

En la España de la Constitución de 1978 la democracia viene a ser prácticamente identificada por los socialdemócratas, los antiguos comunistas, los autonomistas secesionistas, etc., con la izquierda, considerando de hecho (aunque sin apoyos en la Constitución) como derecha a todo lo que tuviera que ver con el franquismo, por ejemplo al unitarismo político nacional, representado principalmente por el PP. A partir de la segunda victoria del PP en las elecciones de 2000, la interpretación dualista mítica entre la izquierda y la derecha se incrementa en la terminología ordinaria. Se hacen corrientes las frases: «Yo soy de izquierdas de toda la vida», o bien «Todo el mundo es de derechas o de izquierdas, no cabe término medio, y el que duda de ello es porque es de derechas».

Para decirlo con una frase reciente de María Isabel Allende Bussi, hija del presidente asesinado en 1973, y parlamentaria socialista en Chile desde 1994: «Jamás me dará igual que gobierne la derecha». Aquí *la derecha* está sustantivada, esencializada (*la derecha eterna*, hasta que sea aniquilada). Lo que llamamos *mito de la Derecha* no es otra cosa sino esta sustantivación, en el contexto de su antagonismo metafísico con lo que venimos llamando *mito de la Izquierda*.

En estos últimos años se vienen produciendo también lo que podríamos llamar interpretaciones orgánicas (cuasi frenológicas) del dualismo izquierda y derecha, por ejemplo, en el *descubrimiento*, publicado en septiembre de 2007 en *Nature Neuroscience*, según el cual científicos de la Universidad de Nueva York y de California habrían descubierto, «examinando las cortezas cingulares anteriores que regulan los procesos cognoscitivos de la toma de decisión ante situaciones nuevas o inesperadas», que el cerebro

de los *conservadores* [que la prensa española traduce por derechas] funciona de otro modo que el cerebro de los *liberales* [traducidos como izquierdas].

7. Sobre las fuentes y los contenidos del llamado «pensamiento reaccionario»

Ahora bien, la cuestión fundamental (desde un punto de vista filosófico) la planteamos de este modo: ¿en qué consiste la transformación de las acepciones opuestas relacionalmente derecha/izquierda de la primera fase en las acepciones opuestas derecha/izquierda de la segunda fase, y de la tercera, sin olvidarnos de que las acepciones de la primera fase no desaparecen completamente en las ulteriores?

La pregunta es pertinente si tenemos en cuenta que las oposiciones antagónicas y dualistas entre los hombres, que se reflejan en el terreno político, no aparecen en la segunda fase, ni en la primera, sino que eran muy anteriores a las sociedades parlamentarias, y por tanto a los antagonismos entre la derecha y la izquierda. Por ejemplo, en la época de las Cortes de Cádiz el dualismo metafísico (teológico político) está perfectamente delimitado en el *Preservativo contra la irreligión* (Cádiz, 1812) de fray Rafael de Vélez, en la línea que el jesuita exiliado Lorenzo Hervás y Panduro sistematizó en su libro *Causas de la revolución de Francia en el año 1789, y medios de que se han valido para efectuar los enemigos de la religión y del estado* (concluido en 1794, prohibido y publicado sin su conocimiento en 1803, y redistribuido en 1807), dentro de una tradición que Javier Herrero reconstruyó hace unos años bajo la denominación de *pensamiento reaccionario* español (*Los orígenes del pensamiento reaccionario español,* Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1971).

Desde nuestra perspectiva materialista, sin embargo, la denominación *pensamiento reaccionario* de Herrero nos parece sorprendentemente inmersa ella misma en el mito de la Derecha, sin perjuicio de que su autor parezca situarse a distancia de la derecha, en una perspectiva similar a la de la izquierda liberal, moderada, progresista y dialogante. Es la denominación de pensamiento reaccionario (sin perjuicio de la erudición sólida de la obra) la que nos parece un poco ingenua e ideológica, precisamente por tomar partido contra ella. Ideológica al considerar *reaccionarios* (con la acepción valorativa de arcaico, cavernícola, irracional, frente a la razón, representada por la Ilustración, considerada acríticamente, es decir, dejando de lado la crítica de Hamman, Marx, Engels o Horkheimer) a quienes consideraban a la Ilustración como expresión de una moda francesa que despreciaba al catolicismo y a España. Ideología infiltrada en la historiografía que insiste en el origen francés o europeo de este pensamiento reaccionario (Claudio Adriano Nonote, Antonio de Valsecchi, Silvestre Bergier, Luigi Mozzi...), como si los doctrinarios reaccionarios españoles fuesen un mero reflejo del doctrinarismo francés o europeo, como si el doctrinarismo teológico político español (por ejemplo, el de fray Francisco de Alvarado, el *filósofo rancio*, el de fray Diego José de Cádiz, *el padre Cádiz*, el de fray Rafael de Vélez), sin perjuicio de influencias externas, no hubiera tenido unos cauces ideológicos internos, de desarrollo inmanente y distinto de los cauces franceses o italianos.

Los contenidos del *pensamiento reaccionario* no tienen sólo fuentes ideológicas o escolásticas, sino que, con frecuencia, se fundan en el decurso real de los acontecimientos, lo que se ve claramente cuando los consideramos en el contexto de la política real de la Guerra de la Independencia y de las Cortes de Cádiz. Porque esta guerra fue mucho más que un conflicto entre dos Naciones (España y Francia); fue el choque, para acogernos a la metá-

fora que antes hemos utilizado, entre las placas tectónicas en función de las cuales, a finales del siglo XVIII, se estaba reorganizando el mundo occidental: el Imperio español, todavía realmente existente, aunque en decadencia, el Imperio francés emergente con Napoleón, y el Imperio inglés ya consolidado.

Y cuando se contempla el pensamiento teológico político dualista español, llámesele reaccionario si se quiere (aunque sería indispensable explicar las razones por las cuales se le llama *reaccionario*), un pensamiento mítico, sin duda alguna, en tanto se acoge al dualismo entre Dios (Cristo) y Satán (el Anticristo, Napoleón), cuando se le considera en el contexto de la lucha del Imperio español, acosado a muerte por el imperialismo francés, deja de ser relevante, desde el punto de vista histórico político, la calificación valorativa de reaccionario que pueda aplicársele a este pensamiento, frente al supuesto *racionalismo progresista* de los filósofos e ilustrados. Porque ello obligaría a suponer que el mito progresista del «estado final de la humanidad en la Tierra» es menos metafísico que el mito progresista del «estado final de la humanidad en el Cielo».

Porque lo pertinente de este llamado pensamiento reaccionario es su condición de pensamiento ideológico de combate, por tanto, su condición funcionalmente racional, en el combate a muerte de una Iglesia vinculada a un Imperio que se resiste a ser demolido por otros Imperios, pero cuyo pensamiento político no es menos mitológico, si bien de signo opuesto al del pensamiento mítico de la tradición católica más fundamentalista o integrista. Y decimos esto porque presuponemos que el pensamiento moderno *ilustrado* se había ido formando fundamentalmente en torno al mito del Género humano y de su progreso indefinido, y este mito lo consideramos no menos metafísico que la doctrina cristiana de la Parusía.

El *pensamiento reaccionario* (una denominación etic, desde *la izquierda* o desde los democristianos posconciliares dialogantes)

reproduce, sin duda, el pensamiento teológico metafísico cristiano, que opone Dios o Cristo a Satán. Desde la perspectiva emic de este pensamiento, Dios es la luz, la verdad y la vida; Satán es la oscuridad, la mentira y la muerte. La guerra entre ambos ha sido abierta en España por la invasión de Napoleón, el Anticristo.

Pero hay que tener en cuenta que la izquierda, que expuso el mito dualista reaccionario, no dejó de hacerlo desde otro dualismo mítico, que ella ejercitaba (más que representaba), a saber, desde un dualismo expuesto con terminología no cristiana, por cierto, pero sí con terminología que nos recuerda, más que a la mitología cristiana (Cristo/Anticristo), a la mitología maniquea, tres siglos posterior.

Pues las izquierdas que denunciaban el mito dualista, construido por lo que llaman pensamiento reaccionario, lo hacían a su vez desde otro dualismo, no menos metafísico, que ellos formularon mediante la oposición entre la oscuridad y la luz, que era justamente la clase de dualismo maniqueo que, a su vez, procedía del dualismo zaratústrico entre Ormuz y Arimán. En efecto, el dualismo ejercitado por esta izquierda presupone la realización de una humanidad que durante siglos ha vivido en la oscuridad (en la barbarie, en las mentiras y supersticiones emanadas de la Iglesia católica, en las torturas de la Inquisición), pero que poco a poco ha ido liberándose hasta alcanzar la libertad, gracias a la luz emanada de la Ilustración (*Aufklärung,* iluminación). ¿Quién podría negar que esta teoría de la época oscura del Género humano, que está dejando paso a la época de la luz, tiene inequívocos ecos maniqueos?

Por lo demás, tampoco puede decirse que el llamado pensamiento reaccionario español o europeo apareciera en el siglo XVIII, puesto que procedía de una tradición apocalíptica, fideísta y voluntarista, constatable ya en los primeros siglos del cristianismo, en las respuestas de los cristianos a los ataques de los paganos, a las herejías gnósticas del siglo II, o a figuras como las de Celso o Juliano el Apóstata.

Estas tradiciones cristianas se habrían aplicado a las circunstancias de la lucha de la Iglesia católica, vinculada al Imperio español, contra los enciclopedistas o ilustrados franceses, ingleses, alemanes o italianos: no cabe olvidar que los más violentos ataques contra el catolicismo, procedentes de la Ilustración francesa, los de Voltaire y Montesquieu, por ejemplo, afectaban también simultáneamente a España, y representaban los más duros ataques antiespañoles de la tradición negrolegendaria. Se trata de interpretar también la Leyenda Negra como un componente ideológico político del conflicto entre esas placas tectónico-políticas constituidas por los imperios de los que hemos hablado.

Un conflicto exacerbado en los días en los cuales Francia, ya en la época del absolutismo, intentaba a toda costa, junto con Inglaterra y Holanda, formar su imperio mediante la depredación del Imperio español, que estaba sin embargo recuperándose y todavía mantenía, aunque debilitada, la potencia propia de un imperio universal. Desde este punto de vista no serían relevantes, al menos en un primer plano, las influencias indudables entre el pensamiento reaccionario francés o europeo y el *pensamiento reaccionario* español, desplegado con la Guerra de la Independencia. Porque este pensamiento tiene una explicación interna en las propias circunstancias hispánicas, que inmersas en una tradición milenaria habían cristalizado en España en cuanto núcleo de un imperio que estaba en conflicto con los imperios que le rodeaban.

8. El mito de la Derecha, como opuesto a la Ilustración, y los mitos dualistas trascendentes (maniqueos y zaratústricos)

En todo caso, el mito de la Derecha, como el mito de la Izquierda, es aquí entendido, en resumidas cuentas, como un caso más, dado en el campo político, de los mitos dualistas que actúan en

campos distintos del político, aunque muy involucrados con él. Cabe constatar, sin embargo, que quienes practican o ejercitan este mítico dualismo político no suelen casi nunca ponerlo en relación con otros dualismos, que siguen siendo metafísicos, aunque quienes los aducen no los tengan por tales. Es esencial tener en cuenta que la oposición derecha/izquierda, como ya hemos dicho, no tuvo siempre, y menos aún en España, el sentido de una oposición dualista trascendente, y que deberían pasar muchas décadas, acaso un siglo, para que la oposición derecha/izquierda se considerase como oposición dualista trascendente.

Pero asimismo hay que tener en cuenta que la visión dualista del mismo campo político, o si se prefiere, la organización dualista de este campo, se ejerció mucho antes de que el dualismo derecha/izquierda se consolidase en política como tal. Porque desde el punto de vista de lo que después se llamará la derecha, las oposiciones utilizadas eran las que enfrentaban, por ejemplo, a los liberales frente a los realistas, apostólicos o carlistas; desde el punto de vista de lo que después se llamará la izquierda, las oposiciones utilizadas eran las que enfrentaban a los republicanos o demócratas con los contrarrevolucionarios, a los explotados con los explotadores, a los capitalistas con los comunistas.

En cualquier caso, no se trataba sólo de una cuestión de nombres. Era también una reorganización de alianzas. Sólo así se explica el hecho de que la oposición izquierda/derecha pasase a asumir el formato dualista mítico, y sólo así se explica que, tras la caída de la Unión Soviética, el dualismo izquierdas/derechas tendiese a ser sustituido por la oposición demócratas/autócratas (o fascistas o criptofranquistas, en España).

Por supuesto, actuaron ya dualismos no estrictamente políticos, pero que eran aplicables a la política, y no solamente a través de las denominaciones políticas de derecha/izquierda. El dualismo, en sí mismo no estrictamente político, que más tempranamente fue

puesto en conexión con los dualismos políticos, fue, como hemos dicho, el dualismo teológico propio del cristianismo («el que no está conmigo está contra mí»).

Ahora bien, el dualismo cristiano (Cristo/Anticristo), esencialmente histórico, puesto que él organizó el tiempo histórico, y por tanto la historia del Género humano en dos grandes periodos, antes de Jesucristo y después de Jesucristo, está estrechamente relacionado con otros dualismos religioso-metafísicos, no estrictamente cristianos, pero muy próximos al cristianismo, algunos posteriores a él y otros anteriores.

El más célebre, entre los cristianos, fue, y sigue siéndolo todavía hoy, el dualismo maniqueo, denominación que ha pasado a ser de dominio común, y que muchas veces es utilizado como una especie de categoría lógica o psicológica, sin referencia explícita a su génesis religiosa, como cuando en los foros políticos o jurídicos alguien acusa al adversario de practicar, en sus planteamientos, un «simplismo maniqueo», es decir, una organización del campo correspondiente polarizada sólo en dos contenidos, bueno o malo, inocente o culpable, a veces mediante el expediente conocido como *la invención del maniqueo*.

Sin embargo, como es bien sabido, el maniqueísmo tomó forma bien entrado ya el siglo III después de Cristo. Mani, nacido en Mardini, Babilonia, en 216, murió a los setenta años, encarcelado, acusado por los magos, adoradores del fuego, de herejía. Su pasión y muerte fue denominada por sus discípulos *crucifixión*, y tuvo lugar el lunes 26 de febrero de 277. La Iglesia maniquea tuvo muchos contactos con las iglesias cristianas, así como recíprocamente (san Agustín, como es sabido, fue maniqueo en su juventud), sin que por ello pueda considerársela, como advierte Puech, como una mera «herejía gnóstica». Es muy probable que Mani, acompañando al que fuera en los buenos tiempos su rey protector a la campaña contra Gordiano III, en 243-244 (acaso

contra el emperador Valeriano en el 260), se hubiera enfrentado sin saberlo con Plotino, el más profundo enemigo de los gnósticos, que militaba con los romanos. La Iglesia maniquea, muerto Mani, continuó extendiéndose, a pesar de las persecuciones, bajo la jefatura de Sisinio, que murió en 291, y de Innaios, que logró obtener para su Iglesia una cierta tolerancia que se prolongó bajo el reinado de Narsés (293-302). La Iglesia maniquea se difundió por Occidente como Iglesia misionera (Diocleciano la persiguió en 297) y también por Oriente (en el siglo VII encontramos a un dignatario maniqueo en la corte china). La Iglesia maniquea, sin embargo, a diferencia de la Iglesia cristiana, desapareció totalmente, víctima de persecuciones aniquiladoras.

Ahora bien, el dualismo cósmico teológico maniqueo, tal como se expone en el *Evangelio viviente* o *Gran evangelio desde Alaph hasta Tau,* era terminante: «En el principio existió una sustancia luminosa, intacta, y totalmente independiente de la oscuridad, pero al parecer, junto a ella, aunque separada de ella, existía también la oscuridad, las tinieblas». En todo caso estas dos sustancias son las raíces de la realidad: por supuesto, la luz es el principio del bien, la oscuridad, el principio del mal. Pero los maniqueos no asociaban la relación entre estos dos principios con la relación entre derecha e izquierda (o si se quiere, entre Oriente y Occidente), pero sí con las relaciones arriba/abajo (Norte/Sur).

La luz maniquea, el Bien —emparentada con el Zurvan del mazdeísmo—, va hacia las alturas; lo malo va hacia abajo, hacia los infiernos. El *drama* del origen del mundo se despliega, según los maniqueos, en tres periodos (no entramos aquí en los detalles típicos de la explicación maniquea del origen del hombre): el de la separación originaria de la luz y la oscuridad; el de la mezcla de ambas sustancias, una suerte de «pecado original cósmico e histórico»; y el de la restauración de la separación absoluta mediante la iluminación o triunfo de la luz sobre las tinieblas.

¿Quién no se acuerda aquí de la *Aufklärung*, del *Iluminismo*, de la *Ilustracion*, de la filosofía de las *luces*, entendidos como expresiones de un proceso que permite a los hombres, sumergidos durante siglos en la barbarie y la oscuridad irracional, emerger a la claridad racional de la luz? ¿Cómo evitar la investigación de las fuentes míticas maniqueas del concepto de la Ilustración? No decimos que todos los contenidos que se cubren con este nombre, que en nuestros días sigue utilizándose como categoría historiográfica fundamental, precisamente en el análisis de las revoluciones políticas modernas, sean de carácter mítico. Decimos que el rótulo global que los recubre —*Ilustración, Iluminismo, Aufklärung*— mantiene un sabor inequívocamente maniqueo.

En cualquier caso, también el dualismo histórico religioso cristiano, el dualismo Cristo/Anticristo, hay que vincularlo, aunque sea a través del maniqueísmo, con otro célebre dualismo anterior al cristianismo, y también de estirpe mesopotámica, del área irania, en donde vivió Zaratustra (en el siglo VI antes de Jesucristo, 250 años antes que Alejandro). Zaratustra fue, por tanto, contemporáneo de los reyes persas Ciro, Cambises y Darío. Los nietzscheanos de nuestros días, que invocan a Nietzsche como mentor de una nueva izquierda o de una nueva derecha, ¿acaso no están también *abducidos* por el dualismo zaratústrico?

Suele distinguirse entre los escritos zoroástricos y los zaratústricos, los más recientes del Avesta. Pero, para nuestros efectos, lo que nos importa es tener presente la doctrina fundamental de Zaratustra, la doctrina de un único Dios, Ahura Mazda, Ormuz (el Señor-sabio), cuya omnipotencia se ve limitada, sin embargo, por Arimán, el príncipe del mal. No estará de más constatar la relativa frecuencia de las alusiones, aunque sean literarias, a este mito mesopotámico en escritores políticos hispanos de hace cien años. Por ejemplo:

—La lucha del bien y del mal, de la luz y las tinieblas, de Ormuz y Arimanes, del espíritu benéfico y del espíritu maligno, es tan antigua como el individuo y la sociedad, porque solo a esta condición, el hombre puede ser hombre, es decir, un ser libre, moral y responsable... (Julián Zugasti Sáenz, en 1876).

—Quizás llegue un día en que Ahriman quede reducido a menguada monarquía y Ormuz extienda por el infinito espacio su divino imperio. Pero hasta entonces, ¡cuánto resta todavía que sufrir! Suframos, sin embargo: nacidos somos para la lucha, y deber nuestro es regar con nuestra propia sangre el camino que recorrerán gozosos más felices mortales... (Manuel de la Revilla, en 1879).

—No le agrada esta tolerancia al distinguido portavoz del *Centro Liberal*, que ve en ella una suerte de claudicación pasiva; y nada manifiesta mejor la índole sectaria y estrecha de su liberalismo. Dando a la verdad y el error en cierto género de ideas, la significación absolutamente precisa, con que se ilusionan todos los espíritus dogmáticos; que excluye cuanto hay de subjetivo y relativo en las opiniones de los hombres; que prescinde de la eterna plasticidad y el perpetuo devenir de las fórmulas de la verdad, reduciendo la complexión infinita del pensamiento humano a la simplicidad de una lucha teogónica entre un Ormuz todo claridad y un Arimán todo tinieblas, concluye que no hay tolerancia legítima con el Error encarnado en ideas o instituciones, sino que la Verdad ha de perseguirlo sin tregua ni misericordia... (José Enrique Rodó, en *Liberalismo y jacobinismo,* 1906).

Insinuamos, por último, cómo estos mitos dualistas iranios (zoroástrico y maniqueo) se cruzaron con el cristianismo, pero no sólo a propósito del dualismo cristiano (Cristo/Anticristo), sino también a propósito de otro dualismo, esta vez dibujado en el terreno teológico cósmico, el dualismo Dios/Satán, que todavía hoy

divide a los cultos divinos (mayoritarios) y a los cultos satánicos (minoritarios y marginales, pero presentes aún de vez en cuando en los noticiarios). El dualismo Dios/Satán puede considerarse como un dualismo específicamente cristiano (nos remitimos al libro de Alfonso Fernández Tresguerres, *Satán, la otra historia de Dios,* Oviedo, 2006, pág. 48). Y por de pronto este dualismo fue el que inspiró la teología política de la Ciudad de Dios de san Agustín, cuyas metamorfosis (para seguir la fórmula de Gilson) e influencia en la ideología política de los siglos ulteriores, incluido el marxismo, es universalmente reconocida (remitimos a «Lectura lógica de la Ciudad de Dios», en *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*).

No entramos aquí en la cuestión de las relaciones de este dualismo metafísico con la cuestión de la *alienación*, en la medida en la cual esta idea —cuya importancia política llegó a ser central en el Diamat— tiene, incluso en su mismo nombre, fuentes cristianas paulinas («... alienati a vita Dei per ignorantiam...», de la *Carta a los Efesios* 4, 18, que Lutero traducía en la Biblia de Württenberg así: «... und sie sind entfremdet dem Leben, das aus Gott ist»; términos que se han puesto obviamente y respectivamente en correspondencia con la *alièнation* de Rousseau o con el *Entfremdung* de Hegel o de Marx, y esto al margen de que Marx —como sostuvo R. Schacht, *Alienation,* Nueva York, 1970— se hubiera referido a estos términos con intención sarcástica). En cualquier caso, la idea de la alienación, en su sentido histórico político, forma parte de una tradición que se extiende desde san Agustín a Marx (al menos en Marx tal como lo interpretó el Diamat). Una tradición, y esto es esencial, en la cual la idea de alienación pierde sus referencias psicológico-psiquiátricas («alejamiento del sujeto corpóreo de su identidad personal hasta el punto de llegar a identificarse con otra persona como, según algunos, Alonso Quijano se identificó con don Quijote») para adquirir referencias suprapsico-

lógicas dadas en función de una dialéctica característica: la de la persona humana, que al estar moldeada originariamente por una sociedad de personas que la envuelven, sólo puede considerarse alienada cuando rompe esta identidad originaria (por ejemplo, en Marx la comunidad humana primitiva, y en san Agustín la comunidad de las personas divinas), se vuelve de espaldas a ella, rompiendo o fracturando su unidad con la sociedad de personas envolvente y se entrega a la tarea de tratar de identificarse consigo misma o con el reducido grupo que la acompaña (por ejemplo, con el grupo de los explotadores). Dice san Agustín:

> Por eso, cuando vive el hombre según la verdad, no vive conforme a sí mismo, sino según Dios; porque el Señor es el que dijo: «Yo soy la verdad» y cuando vive conforme a sí mismo, esto es, según el hombre y no según Dios, sin duda que vive según la mentira, no porque el mismo hombre sea mentira, pues Dios, que es autor y criador del hombre, ni es autor ni criador de la mentira, sino porque de tal suerte crió Dios recto al hombre, que viviese no conforme a sí mismo, sino conforme al que le crió, esto es, para que hiciese no su voluntad, sino la de su Criador, que el no vivir en el mismo estado en que fue criado para que viviese es la mentira, porque quiere ser bienaventurado aun no viviendo de modo que lo pueda ser; ¿y qué cosa hay más falsa y mentirosa que esta voluntad? (*La Ciudad de Dios,* XIV, IV.)

2. Dualismo, monismo y pluralismo

1. *Tria faciunt collegia*

Quien cuenta sólo con dos principios [a, b] en el momento de explicar racionalmente un campo de fenómenos, se encuentra en

rigor en la misma situación que el que opera sólo con un principio *desdoblado* en dos. De hecho, los modelos racionales explicativos monistas que la tradición nos ofrece manifiestan siempre un trasfondo dualista: el *ser* y el *no ser* en el monismo eleático de Parménides; lo *par* y lo *impar* en la concepción pitagórica; la *luz* y las *tinieblas* en el dualismo zoroástrico, etc. En general, los dualismos no permiten liberarnos del monismo, porque los dos principios se mantienen unidos como aspectos de un mismo campo, como las caras de un dios Jano, como los dióscuros, como el *Yin* y el *Yang*.

El mínimum requerido para un planteamiento operatorio de racionalización de un campo no es la díada, sino la triada. Con tres principios o elementos [a, b, c] son posibles ya composiciones en las cuales cada uno de ellos puede quedar segregado de los otros dos: [(a, b), (a, c), (b, c)]: (a, b) segrega c, (a, c) segrega b y (b, c) segrega a.

En el terreno de las relaciones sociales ya lo sabía el derecho romano: *tria faciunt collegia*. Si las parejas o díadas pueden ser utilizadas en los procesos explicativos, es sólo en la medida en la cual se encuentran envueltas por otras parejas o elementos; ni siquiera en la familia elemental la pareja marido/mujer constituye un principio dual originario, porque ella forma parte de una estructura n-aria más compleja que cualquiera otra binaria (hermano mayor de la madre, abuelo...). Otro tanto se diga en política de los duunviratos. La pareja, como estructura binaria, no es jamás un principio; es ya el resultado de una abstracción o fractura de una estructura n-aria más compleja.

El carácter mítico que atribuimos a los dualismos no procedería tanto, según esto, de sus contenidos semánticos (Ormuz/Arimán, Dios/Satán, Cristo/Anticristo, Bien/Mal, Luz/Oscuridad, Yin/Yang, Izquierda/Derecha...), sino de la propia estructura lógica binaria que los constituye como dualismos. Si hablamos del

mito de la Derecha/Izquierda, es en la medida en que esta oposición tiene un fundamento dualista, como las otras, cualquiera que sea el contenido semántico que se les atribuya.

Es evidente, al menos para quien se sitúa a distancia de los dualismos metafísicos y mitos tradicionales, que tendremos que dejar de lado las fundamentaciones de la oposición derecha/izquierda a partir de cualquier dualismo, y de cualquiera que sea su contenido semántico, tanto si este contenido pertenece al campo teológico (Ormuz/Arimán) como si pertenecen al campo político (explotadores/explotados, en el sentido histórico trascendental).

La fundamentación dualista de la oposición derecha/izquierda (de contenido semántico no teológico o religioso) se toma, a partir del siglo XIX, de la antropología (y no de la teología), pero no por ello, según lo dicho, ha desaparecido su estructura mítica.

Además, en todo caso, el recuerdo de las formulaciones teológicas del dualismo fundamental ha estado presente muchas veces a propósito de dualismos políticos antropológicos. Baste citar al más famoso expositor de estos dualismos en la época moderna, el «segundo» Donoso, en su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851). Toda cuestión política se resuelve en una cuestión teológica, decía el Marqués de Valdegamas (quien intervino en los antecedentes preparatorios de los trabajos que culminarían años después en el *Syllabus*): el monoteísmo se corresponde con la monarquía absoluta, el panteísmo con la República, en la que el poder está distribuido por todas partes, y el anarquismo se corresponde con el ateísmo, «y sale Proudhon, señores, y dice: no hay gobierno». Pero el dualismo fundamental, según lo expone Donoso, es el teológico, el dualismo entre el teísmo y el ateísmo: el panteísmo es posición insegura, que no alcanza a inclinarse a uno u otro extremo (Salmerón, el que fue presidente de la I República, hablaría de un «panteísmo moderado»). Según Donoso Cortés, en política el correspondiente dualismo se establece entre

el catolicismo y el socialismo: el liberalismo es sólo un tercero inconsistente y vacuo, que sólo puede acabar inclinándose al catolicismo o al socialismo.

2. Algunos modelos dualistas que alientan tras la oposición derecha/izquierda

Por otro lado, es muy grande la variedad de dualismos u oposiciones binarias que han sido utilizadas directa o indirectamente como modelos dualistas vinculados con la oposición derecha/izquierda. He aquí una enumeración sacada de un rastreo entre textos corrientes:

1. En el terreno cósmico antropológico un dualismo cada vez más extendido (sobre todo entre naturalistas, psicoterapeutas, adivinadores, etc.) es el dualismo establecido entre la energía positiva y la energía negativa. La *energía* no se hace idéntica a la *masa* del monismo relativista ($e = mc^2$), sino al dualismo energía positiva/energía negativa que obraría en el fondo de toda conducta viviente. Las técnicas religiosas o psicoterapéuticas de la felicidad intentarán controlar la estimulación de estas energías. La energía positiva, desde luego, es buena, y la negativa es mala; hay correspondencias de este dualismo cósmico con el dualismo derecha/izquierda, sólo que las líneas de correspondencia pueden ser distintas para el psicólogo de derechas o para el psicólogo de izquierdas.

2. En el terreno antropológico el dualismo de referencia sería el establecido entre la Naturaleza y la Cultura («la Naturaleza es de derechas», fórmula que utiliza Haro Tecglen, que hemos citado antes). Por lo demás, esta cuestión está relacionada con la oposi-

ción Naturaleza/Espíritu, una oposición central en la tradición cristiana, para la cual el Espíritu es un principio superior a la Naturaleza; en cuanto Espíritu Santo que habita en el alma de los hombres redimidos del pecado original, se transforma en Cultura (remitimos a nuestro libro *El mito de la Cultura*). Esta idea se mantiene a lo largo de los siglos cristianos en sus más diversas manifestaciones. David Hume, por ejemplo, llegará a decir, en su *Tratado de la naturaleza humana* (III, II, 2), que la Naturaleza es cruel para el hombre. Es un tema romántico la consideración del Arte («expresión suprema de la Cultura») como un mundo en el que el hombre, sometido a los límites prosaicos de la Naturaleza finita, dolorosa y mala, encuentra la libertad infinita. En ningún caso el *progreso* estará en la Naturaleza, sino en el Espíritu, que (en frase de Schiller) «actúa como si quisiera vengarse de las miserias y violencias que la Naturaleza le ha hecho padecer». Es también un tema hegeliano («el Espíritu es libre como la piedra es grave»). De aquí no hay más que un paso —el paso del espiritualismo metafísico al idealismo político e histórico— para asociar la izquierda progresista al espíritu humano, a la Cultura, y no a la Naturaleza. Un paso que se ha intentado dar en muchas ocasiones, en España, por ejemplo, por Enrique Tierno Galván antes que Haro Tecglen.

3. El dualismo Eros/Thanatos, con el que Freud sustituyó a su primer monismo de la libido, del cual no podía derivar el «instinto de la destrucción». Muy conocidas son las aplicaciones políticas que se han hecho de este dualismo freudiano, por ejemplo las de Wilhelm Reich, en su interpretación del nazismo.

4. El dualismo ofrecido por Kretschmer entre los pícnicos y los leptosomáticos (con un tercer tipo, el de los atléticos, reconocido empíricamente, pero no fácilmente construible como una mezcla de los dos fundamentales). Este modelo dualista era ilustrado por

pares tales como Sancho/Don Quijote, prototipos a su vez de dualismos psicológicos o de mentalidades tales como realistas pragmáticos/idealistas desinteresados, que muchas veces se han puesto como fundamento de la distinción derechas/izquierdas.

5. Otros dualismos, delimitados en el terreno de las mentalidades o de las concepciones del mundo, están simbolizados en los pares tradicionales Platón (utopismo)/Aristóteles (realismo), o entre Demócrito (idealismo)/Epicuro (realismo). En el primer par, Platón se corresponde con la *izquierda transformadora* y Aristóteles con la *derecha conservadora*. Marx, en cambio, en su tesis doctoral, se inclinó por Epicuro, el hombre amante de lo concreto y lo cromático, y se distanció de Demócrito, el hombre «evadido de la realidad», que se ciega para poder dedicar todo su tiempo a meditar sobre los átomos invisibles, incoloros, intangibles, inodoros e insípidos.

6. Entre los dualismos afines a los anteriores podríamos citar también: el dualismo debido a Nietzsche entre Apolo y Dionisos, el dualismo masculino/femenino de Worringer, el dualismo introvertido/extrovertido debido a Jung, o el dualismo utilizado por Eysenck o Adorno, autoritarios/tolerantes. O las distinciones entre optimistas/pesimistas. Según Carl Schmitt, *Escritos políticos*, Madrid, 1975, las teorías políticas y las ideas políticas se podrían analizar tomando como base antropológica clasificatoria las doctrinas que presuponen al hombre como bueno o malo por naturaleza, que se corresponden con el optimismo y con el pesimismo.

7. Estos dualismos se reducen a veces a dualismos neuronales, de los que ya hemos hablado, relacionados con las corrientes de serotonina o con la interrupción de estas corrientes, con el hemisferio derecho dominante o no dominante. Tal sería el caso del

dualismo rigidez/flexibilidad (con algún test para probar la rigidez mental, como el conocido consistente en proyectar en una pantalla un gato que va transformándose en conejo: el temperamento flexible sigue bien la transformación, pero el rígido sigue viendo gato), o bien el dualismo restringido/no restringido, a partir del cual Sowell ha pretendido fundar la oposición derecha/izquierda (Thomas Sowell, *Conflicto de visiones. Los orígenes ideológicos de las luchas políticas,* Barcelona, 1990). Asimismo, en el mismo conjunto de estos dualismos, en el fondo zoológico-genéricos, habría que englobar a ciertos dualismos utilizados por los etólogos en diferentes especies animales, pero con la posibilidad de ser aplicados a la oposición derecha/izquierda entendida como una oposición conductual, que diferencia tipos de conducta entre sujetos de una misma especie.

Acaso el dualismo que más popularidad alcanzó tras la Segunda Guerra Mundial fue el dualismo progresista (innovador)/conservador (inmovilista), que había sido observado por investigadores de la universidad de Kioto y del Centro de Primates de Japón en la isla Koshima, en la costa sur nipona, en la que vivían distintas bandas de macacos. Se acostumbró a los animales a acudir a un sitio determinado mediante el recurso de dejar allí alimentos, en este caso boniatos o batatas, en una playa abierta. Los monos se aficionaron al tubérculo y acudieron al lugar cada vez con mayor frecuencia y regularidad. Los boniatos utilizados como cebo no se lavaban. Los macacos quitaban como podían la tierra o la arena pegada a ellos (los boniatos son nódulos de la raíz de una enredadera), hasta que un día de otoño de 1953 una hembra de macaco, de año y medio de edad (que fue bautizada como Imo), «hizo un sensacional descubrimiento: había lavado con las manos uno de los embarrados boniatos en el agua de un arroyuelo cercano». El boniato quedó extraordinariamente limpio. Una semana más tarde se incorporó al procedimiento descubierto uno de

los compañeros de juego de Imo. En 1957, cuatro años después, lo hizo la madre de Imo y en total quince de los sesenta individuos de la banda lavaban ya sistemáticamente los boniatos. Conclusión: apareció una clasificación entre los macacos *inmovilistas o conservadores* (de derecha) representados sobre todo por los macacos machos o de más alto rango, y los *macacos innovadores o progresistas* (de izquierda). Además, como ocurre con los chimpancés, aprende un animal inferior de otro superior, y no al revés. En el caso de los macacos de Koshima (teniendo en cuenta que adquieren la madurez sexual hacia los tres o cuatro años y mueren hacia los treinta) fue necesario, puesto que Imo hizo su descubrimiento al año y medio de edad, que murieran poco a poco los macacos de mayor categoría para que se extendiera al grupo el arte de lavar los boniatos. En 1962, cuarenta y dos de los sesenta animales habían aprendido la nueva técnica; los otros dieciocho eran ya muy viejos y (podríamos decir) se mantenían en el búnker de sus tradiciones.

La experiencia de Koshima constituye la mejor crítica a quienes pretenden (y son muchos) definir, y aun sustituir, la oposición derecha/izquierda por la oposición conservadores/progresistas (lo que se hace comúnmente en la España de nuestros días, cuando los periodistas clasifican a los miembros del Tribunal Constitucional o del Tribunal Supremo en progresistas y conservadores, clasificación que, sin embargo, les sirve para hacer sus cálculos y sus pronósticos sobre determinadas resoluciones). Los experimentos de Koshima demuestran que los conceptos de conservador y de progresista tienen un sentido etológico (que se aplica también, por supuesto, a los animales humanos), pero dado a una escala totalmente distinta de aquella en la que se dibujan los conceptos histórico-políticos de derecha e izquierda; por tanto, no aclaran, sino que confunden, estos conceptos histórico-políticos al pretender anegarlos en la perspectiva de una clasificación zoológica o etológica.

3. Crítica de los modelos dualistas precedentes

La dificultad de los modelos dualistas precedentes estriba en su incapacidad para establecer, a partir de ellos, una derivación convincente de la oposición política derecha/izquierda, sin incurrir en algún dualismo metafísico. Y no cabe duda de que, a partir de los dualismos citados, u otros semejantes, *y supuesta ya la oposición política derecha/izquierda*, tiene algún sentido ensayar el alcance de las correspondencias de la oposición política con cualquiera de estos dualismos.

Seguramente las correspondencias logran estrecharse mediante el expediente de subrayar en cada corriente o partido político aquellas características que se correspondan con el dualismo elegido, dejando en la sombra las características inasimilables. Y, por supuesto, dejando de lado las mezclas o hibridaciones. Por ejemplo, el dualismo rígido/flexible se desarrollaría subdistinguiendo en el término «rígido» dos modalidades: rígido extremado (es decir, rígido rígido) y rígido moderado (es decir, rígido flexible), y subdistinguiendo entre los flexibles el flexible extremado (flexible flexible) y el flexible moderado (es decir, el flexible rígido). O bien, cuando consideramos al centro como tercer término de la relación ternaria derecha/izquierda, el concepto de centro se desdoblará en un centro izquierda y en un centro derecha. El fascismo sería un *tertium* híbrido entre la visión restringida y la visión no restringida de la realidad porque (según Sowell) participa de algunos elementos claves de la visión restringida (obediencia a la autoridad, voluntad de lucha), y de otros de la visión no restringida, sin sentir la menor obligación de respetar la ley o la tradición. También Lipset distinguía en el fascismo tres modalidades, fascismo de derecha, de centro y de izquierda.

Otras veces el procedimiento de derivación consistirá en subrayar en cada término opuesto los caracteres atribuidos al dualis-

mo fundamental. Así se reconstruirá como reflejo del dualismo eros/thanatos el dualismo derecha/izquierda, subrayando los rasgos que la derecha ofrece de «amor a la vida», «satisfacción ante lo concreto», «deseo de conservar las realidades naturales o artísticas en lo que valen», y subrayando en la izquierda sus tendencias hacia la destrucción o insatisfacción de la realidad concreta, orientándose hacia los proyectos utópicos y abstractos, y en el fondo muy próximos al nihilismo.

3. La derecha como mito

1. Génesis y estructura del mito

Al analizar un mito, tal como pueda serlo el *mito de la Derecha*, conviene distinguir, en lo posible, las cuestiones de estructura de las cuestiones de génesis.

En algunos campos, considerados a cierta escala (tanto si son naturales cuanto si son institucionales), las cuestiones de estructura pueden aconsejar, incluso obligar, a segregar las cuestiones de génesis como oblicuas o hasta impertinentes. La estructura de un edificio arquitectónico puede analizarse dejando de lado las cuestiones de génesis (¿cómo se transportaron los sillares?, ¿qué tipo de andamios se utilizaron?). La estructura de una ceremonia civil o militar se desarrolla con seguridad al margen de la génesis de las reglas que han sido fijadas, y sin perjuicio de que existan distintas teorías sobre su origen. Pero en otros campos, a cierta escala, las cuestiones de génesis son imprescindibles para poder reinterpretar la estructura: no puedo entender la estructura del perímetro de un territorio político si no conozco los orígenes de sus fronteras. En muchos casos, las cuestiones de génesis resultan ser medios para comprender la estructura, por ejemplo, de sus límí-

tes, para no atribuirles fuentes inadecuadas o fantásticas. Esto ocurre también en el momento de comprender la disposición de las vísceras de un organismo, si no queremos abandonarnos en los brazos de una teleología artificialista.

El *mito de la Derecha* tiene una estructura interna que en gran medida se consolida, precisamente, al ritmo en que se aleja de su génesis; sin embargo, sería la consideración de este origen la que puede ofrecer los eslabones necesarios para establecer el alcance y los límites de las partes actualmente interconectadas en la estructura.

Es prácticamente imposible exponer la estructura constituida por los contenidos que forman el *mito de la Derecha* sin aludir a la génesis de estos contenidos. Y aunque es muy frecuente tratar de definir la derecha como una estructura intemporal —la *derecha eterna*— o derivada de factores también intemporales o ahistóricos (neurológicos, psicológicos, etológicos, etc.), supondremos aquí que la estructura del mito de la Derecha requiere una perspectiva genética al margen de la cual la comprensión de su estructura resulta imposible.

Llamamos, pues, *mito de la Derecha* a la creencia propia de muchas personas o grupos de personas, pertenecientes a una sociedad política compleja, organizada en régimen de democracia parlamentaria, según la cual en tal sociedad política existe realmente un estrato social de individuos o grupos orientados y aun cohesionados por su tendencia, más o menos consciente, a mantener las características, improntas o prerrogativas heredadas del régimen anterior a la democracia (al Antiguo Régimen), frente a los intentos de otros grupos o partidos, denominados como izquierdas, orientados en el sentido de demoler tales características, improntas o prerrogativas. Los grupos denominados de izquierdas también suelen atribuirse una unidad de acción. Sin embargo, la unidad de la izquierda es también de naturaleza ideológica, por

cuanto tal unidad es un nombre confusionario que pide ser descompuesto en diferentes movimientos u orientaciones, que además no son convergentes entre sí.

El mito de la Derecha se despliega en dos dimensiones, según que el estrato social heredero de las características, improntas o prerrogativas del Antiguo Régimen se considere distribuido lógicamente en las diferentes sociedades políticas coexistentes (derecha francesa, derecha española, derecha alemana, derecha mexicana), o bien se consideren como un mismo estrato social internacional (*la Derecha* como estrato social común frente al cual se enfrenta una *izquierda* también común o internacional).

En el primer caso, el mito de la Derecha va referido a diversas sociedades políticas, dadas a un nivel histórico y social semejante, en la medida en que ellas forman una totalidad distributiva (del tipo poliedro regular, en cuanto concepto distribuido en cinco géneros de poliedros totalmente independientes los unos de los otros).

En el segundo caso, el mito de la Derecha va referido al conjunto de sociedades políticas, dadas a un nivel histórico semejante, como si en ellas actuase una estructura común (a la que correspondería acaso una *intelligentsia* propia, denominada «la derecha internacional»).

2. Límites históricos de la derecha y del mito de la Derecha

La derecha, tal como se desprende de su definición, no es, ni en cuanto concepto positivo, ni en cuanto mito, algo que pueda ser atribuido a cualquier tipo de sociedades políticas, sino solamente a aquellas que, en una época histórica determinada (finales del siglo XVIII, XIX y XX), experimentaron el proceso de evolución del Antiguo Régimen al Nuevo Régimen. Y derecha e izquierda, en cuanto mitos, no son mitos anudados a cualquier sociedad, sino a socie-

dades en un proceso idiográfico de transformación revolucionaria histórica, en el terreno político, pero que involucra otras muchas transformaciones en el terreno tecnológico, científico, religioso, económico, social o filosófico.

Lo que precede equivale a poner en duda la utilización de los términos *derecha* e *izquierda*, ya sea en sociedades anteriores al llamado Antiguo Régimen (por ejemplo, sociedades esclavistas o feudales), ya sea a sociedades actuales coetáneas con aquellas en las que la distinción cobra su pleno sentido, como puedan serlo los Estados musulmanes, muchos Estados orientales, o algunas sociedades, principalmente africanas, que sólo de un modo externo, y exteriormente asistido, ofrecen hoy la fachada de un Estado, e incluso de un Estado democrático.

El mito de la Derecha, como complejo ideológico incubado, en una primera fase, en el combate entre los grupos comprometidos con el Antiguo Régimen en crisis y los grupos enemigos (englobados en la común denominación de la Izquierda), no es un mito neutro, ni psicológicamente hablando (un delirio subjetivo propio de un paseante solitario), ni tampoco políticamente hablando. Es un mito partidista, en cuya estructura está inscrito su enfrentamiento con la izquierda.

El mito de la Derecha, cristalizado propiamente en la segunda fase de la evolución del proceso de disolución del Antiguo Régimen, es una creación de las izquierdas. Por decirlo así, *el mito de la Derecha* «emana de las izquierdas», unidas coyuntural y solidariamente en su enfrentamiento con las derechas, sin perjuicio de los antagonismos que ellas mantienen entre sí (por ejemplo, el antagonismo entre liberales y anarquistas, o entre anarquistas y comunistas).

Y esta determinación —el ser creación de las izquierdas— forma parte de la estructura misma del mito de la Derecha. Dicho de otro modo: la referencia de la derecha a la izquierda es una rela-

ción interna, alotética; no es una relación externa, sobrevenida a una derecha que ya existiese previamente a la actividad de las izquierdas.

3. El mito de la Derecha no es neutral, sino partidista: ¿derecha conservadora e izquierda progresista?

La naturaleza partidista del mito de la Derecha da cuenta de la connotación axiológica (positiva o negativa) que acompaña internamente a la idea de derecha, y que forma parte, en consecuencia, de su estructura. Sólo cuando nos distanciamos de los partidismos emic propios de la derecha o de la izquierda, cabría alcanzar una perspectiva etic neutral (perspectiva que, sin embargo, no podría dar por cancelada la constatación de la polarización misma).

Según esto no cabría decir que la derecha es objetivamente peor o mejor que la izquierda, puesto que ambas valoraciones han de admitirse simultáneamente: la derecha es lo mejor desde la perspectiva de la propia derecha, pero a la vez es lo peor desde la perspectiva de la izquierda. Utilizamos mejor o peor como denominaciones de los valores positivos o negativos en general, que podrán expresarse o significarse de maneras muy distintas. Por ejemplo, cuando se atribuye a la derecha el color negro (la derecha negra), es porque nos situamos a la izquierda; y cuando se le atribuye el color blanco (frente al rojo o al negro de la izquierda), es porque nos situamos a la derecha.

Hay muchos predicados que, con apariencia neutral (o meramente descriptiva), sin embargo, arrastran una carga axiológica muy intensa. Quienes califican a la derecha de conservadora y a la izquierda de progresista están, acaso sin advertirlo, asumiendo preferentemente la perspectiva de la izquierda, puesto que el concepto de progresismo contiene la idea de una voluntad hacia lo

mejor, de la que queda privada la derecha en cuanto opuesta a la izquierda y que intenta ser neutralizada mediante la incorporación del predicado «conservador» a la propia izquierda (por ejemplo, en el sintagma «liberal-conservador»).

Es cierto que, en el lenguaje periodístico de nuestros días, las calificaciones de conservador o de progresista suelen ser utilizadas como meras marcas taxonómicas útiles para calcular los resultados de una votación en torno, pongamos por caso, a la constitucionalidad del Estatuto de Cataluña o a la constitucionalidad de una ley sobre la interrupción voluntaria del embarazo («en el Tribunal Constitucional hay cinco magistrados progresistas, cuatro conservadores, y el resto indefinidos»). Pero el predicado progresista (salvo quien lo utiliza en su expresión abreviada, *progre*) suele implicar además una valoración positiva, porque quien lo utiliza lo vincula a la idea de progreso, cuya defensa aparece obligada en muchas circunstancias. Son muy pocos hoy quienes se adhieren a la condenación del progreso por motivos religiosos, económicos o ideológicos, como pueda ser el caso de autores como Juan Zerzan, que predican «el retorno al primitivo».

Sin embargo, como ya hemos dicho, sólo por motivos propagandísticos, en el contexto de la lucha política, puede darse por descontada la equiparación, en general, de progresismo y de izquierda. La izquierda más radical del siglo XIX, la del anarquismo, era antimaquinista, como los luditas, se oponía al progreso tecnológico por múltiples razones, algunas de ellas precursoras del ecologismo conservador de nuestros días. El progresismo efectivo, en cambio, estaría impulsado por el capitalismo, es decir, por la derecha, que es la que impulsaba los ferrocarriles, las vías de comunicación, edificios públicos, los grandes tendidos telegráficos y luego eléctricos, las grandes explotaciones mineras, los complejos industriales, etc. Si mantuviésemos la definición de la izquierda por el progresismo, habría que considerar como *héroes de la*

izquierda al Marqués de Salamanca, a Henry Ford o a Gustav Krupp.

¿Cómo se explica entonces la equiparación entre izquierda y progresismo, cuando no hay la menor base histórica o efectiva para una tal equiparación? En gran medida, suponemos, porque la equiparación se mantiene en un terreno puramente ideológico, y no en el terreno de la realidad histórica. La izquierda mítica incorporó a su ideario el progresismo procedente del siglo XVIII, ante todo, por referencia a las transformaciones sociales a las que se les atribuía, a priori, un avance en el camino de la historia científica, respecto del Antiguo Régimen.

De este modo, frente a los conservadores (se supone, del Antiguo Régimen) la izquierda se identificaría automáticamente con el progresismo. Lo que no deja de ser pura tautología, porque si progresismo es alejamiento del Antiguo Régimen, la izquierda definida por ese alejamiento sería progresista, lo que en todo caso está por demostrar en cada caso, en función del criterio de progreso que se considere. De donde deducimos que la autocalificación de progresista tiene una funcionalidad orientada sobre todo a los actos de propaganda contra una derecha conservadora del Antiguo Régimen, o de los valores considerados *reaccionarios*; una expresión, en todo caso, vacía de contenido diferencial no metafísico; si toda acción implica una reacción, también la izquierda habrá de ser reaccionaria, por lo que el adjetivo *reaccionario*, con significado político concreto, presupone un sistema de parámetros al margen de los cuales pierde todo su sentido (el *Gulag*, ¿fue progresista o reaccionario?). En todo caso, la derecha cada vez *conservó* menos del Antiguo Régimen, y en buena medida debido a su progresismo efectivo.

Tan sólo en la Unión Soviética pudo darse durante algún lapso significativo de tiempo una identificación efectiva entre el progreso tecnológico y unos partidos clasificados como de izquierda

desde el exterior (desde su propio interior, como hemos dicho, no se admitía la distinción entre izquierda y derecha, en el sentido de las *democracias burguesas*).

4. Carácter coyuntural de muchas señas de identidad de la derecha o de la izquierda: el aborto libre

En consecuencia, la derecha parece llamada a desdibujarse como tal respecto de la izquierda, al menos por su actitud progresista. En efecto, una vez asumida la nota de progresismo como seña de identidad de la izquierda, cada vez más comprometida de hecho con el progreso objetivo (o supuesto tal: ferrocarriles, viviendas, seguridad social...), la derecha comenzó a dejar de considerarse derecha precisamente para ponerse a salvo de las calificaciones (descalificaciones) de la izquierda: la derecha comenzaría a llamarse centro, y no porque hubiera dejado de ser derecha o se hubiera convertido en izquierda.

El progreso no es, en resolución, un criterio para distinguir la derecha de la izquierda. Mucho menos aún lo son criterios particulares, a los que ya hemos aludido, utilizados ordinariamente como indiscutibles señas de identidad diferencial, tales como la defensa del aborto libre, la defensa de los matrimonios homosexuales, el abolicionismo de la pena capital..., actitudes consideradas sin pestañear como señas de identidad de la izquierda. Lo que refuerza la descalificación de la derecha como defensora del antiabortismo, de la homofobia o de la pena de muerte.

Pero en realidad no hay la menor conexión entre el progresismo y una ley del *aborto libre*. La política del aborto libre no puede hacerse equivalente a progresismo en sentido social o político hasta que no se demuestre que el aborto, como procedimiento de control de la natalidad, constituye realmente un progreso social, y

no un retroceso a edades mas arcaicas de la historia. Edades en las cuales, en función del estado de las técnicas obstétricas, el control de la natalidad sólo podía llevarse a cabo asfixiando al recién nacido bajo la almohada, machacándole el cráneo con una piedra o arrojándole por el Taigeto.

El progreso de las técnicas anticonceptivas permite hoy prescindir del aborto. El hecho de que unas técnicas abortivas sean hoy más avanzadas que las de otros tiempos no permite deducir que el aborto sea una técnica de control de natalidad más avanzada que otras técnicas anticonceptivas. El aborto, sin necesidad de entrar en cuestiones éticas, es decir, ateniéndonos simplemente al plano político y económico, supone un despilfarro fisiológico y económico que habría que cargar a la cuenta de la mujer que, por torpeza o negligencia, no ha sabido evitar la concepción.

¿Por qué se le atribuye entonces a la izquierda, incluso como seña de identidad electoral, la defensa del aborto libre? No hay ninguna teoría capaz de explicarlo: es sólo un aspecto constitutivo del embrollo del mito de la Derecha y de la Izquierda. Un embrollo fundado en asociaciones ideológicas coyunturales, del tipo «si la derecha restringe el aborto, la izquierda ha de permitirlo», o en principios erróneos, del tipo «puesto que el embrión que lleva una mujer en el vientre es una *neoformación* sobreañadida a su organismo, como un tumor o una verruga, y puesto que la mujer es dueña de su cuerpo, habrá que reconocerle el derecho a abortar cuando quiera».

Pero este principio del llamado feminismo radical es, ante todo, totalmente gratuito y erróneo: ¿cómo asimilar el embrión a un tumor?, ¿cómo decir que una mujer o un varón son dueños de su cuerpo, si el derecho de propiedad, salvo en una sociedad esclavista, sólo tiene sentido no sobre los cuerpos humanos sino sobre las cosas o los animales? Y erróneo o fundado, no tiene la menor conexión preferencial con la izquierda o con la derecha. Algunas

organizaciones o partidos de izquierda llevaron en sus programas el principio antiabortista de la protección de la natalidad, ante sus mujeres militantes, con objeto de incrementar el ejército de los trabajadores en su lucha contra las clases explotadoras.

El nexo coyuntural y a largo plazo, casi aleatorio, o en mosaico, de las señas de identidad o características distintivas o constitutivas de la estructura de la idea de derecha explica la gran probabilidad de que tales características puedan separarse unas de otras, y pasar a combinarse con otras características en los idearios de unos grupos diferenciados de otros que rechazan tales señas de identidad, y que justifican escisiones o diversificaciones respecto de algún tronco común originario.

La inconsistencia del acervo común connotativo constitutivo de la estructura de la idea de derecha se corresponde estrechamente con la falta de uniformidad de los diferentes grupos considerados como de derecha, por razón de procedencia o de estirpe. Y esto corrobora la condición de mito que venimos atribuyendo a la derecha, como también a la izquierda.

5. El Antiguo Régimen como criterio objetivo para definir la derecha

Conviene comenzar diciendo que, en cualquier caso, la unidad que corresponde a la idea de derecha es, aun siendo imaginaria (mítica), de un género muy distinto al que corresponde a la unidad de la idea de izquierda.

La unidad de la derecha —ésta es la tesis que mantenemos en este libro— tiene como fundamento la realidad histórica que conocemos como Antiguo Régimen. La derecha tomaría su unidad de la unidad del Antiguo Régimen, pero precisamente en el proceso mismo de su descomposición. En consecuencia, desde un punto

de vista lógico, la idea de derecha cobra la unidad propia de un género plotiniano, porque aunque todas sus especies se derivan de un mismo tronco, éste no garantiza la semejanza invariable entre ellas mismas.

El Antiguo Régimen, entendido no por referencia a algún Estado europeo determinado y aislado, sino como una red de Estados imperialistas en equilibrio inestable, es, a nuestro juicio, la referencia más firme que cabe tomar para explicar el fundamento de esa unidad mítica que atribuimos a la derecha. Porque la derecha no es el Antiguo Régimen, ni el Antiguo Régimen es la derecha, aunque sea el fundamento de su unidad.

El Antiguo Régimen será en Francia el fundamento de la izquierda; pero sólo cuando la izquierda, o las izquierdas, se hayan enfrentado con él como corrientes reales, entonces el Antiguo Régimen comenzará *a transformarse en derecha*. Sólo que ahora el Antiguo Régimen no se limitará a recibir una relación sobrevenida a su propia realidad preexistente, como realidad que en principio podría mantenerse intacta. La izquierda, que ha surgido del Antiguo Régimen, se ha enfrentado a él en la Gran Revolución. Pero no sólo en el régimen absoluto de Francia, sino también en el régimen absoluto de España, de Inglaterra o de Rusia.

Cuando la izquierda, fruto del Antiguo Régimen, toma cuerpo en el proceso revolucionario de su desmoronamiento, es este régimen antiguo, o lo que va quedando de él, lo que se convierte en la derecha, llamada, por cierto, a desaparecer o a transformarse en el proceso histórico. El Antiguo Régimen, ante la izquierda que se ha formado en su seno, no se limita a recibir, como relación externa sobrevenida, las presiones de la izquierda, sino que reacciona ante ella. En consecuencia, no podría decirse que la derecha fuera sin más el Antiguo Régimen, sino el Antiguo Régimen que está a su vez *reaccionando* ante la *acción* de la izquierda, de las izquierdas.

6. Sobre el origen de la unidad mítica de la derecha y de la izquierda

El mito de la Derecha nos pone delante de una idea de derecha en cuya estructura hemos hecho figurar su referencia interna a las fuerzas de la izquierda, como principios demoledores del Antiguo Régimen, internos a su estructura, que el Antiguo Régimen ha de resistir. Cuando la resistencia se diversifica, la unidad de la derecha comienza a replegarse a un terreno metapolítico (por no decir metafísico), al cual le empujará, sobre todo, la misma acción demoledora de las izquierdas.

En efecto, la idea de la derecha es una creación de las izquierdas, comprometidas en su demolición. La génesis del mito de la Derecha nos remite al proceso mediante el cual el Antiguo Régimen (que en modo alguno es una realidad uniforme y monolítica, sino muy heterogénea y diferenciada) ha ido desarrollando en su seno corrientes, instituciones y fuerzas que en un momento dado se han identificado como izquierda, sin perjuicio de su heterogeneidad.

¿Cómo y por qué se unieron las fuerzas tan heterogéneas de la izquierda en un objetivo común orientado a destruir al Antiguo Régimen, percibido a su vez como una unidad de acción que se resistía a ser demolida?

En la medida en que suponemos, como es nuestro caso, que la derecha no recibía del Antiguo Régimen, que iba desmoronándose, esa unidad de acción, ni la izquierda recibía el principio de la unidad de las distintas fases de un nuevo régimen que todavía no existía, será necesario suscitar la cuestión de las causas que actuaron en la formación de esos mitos de unidad de *la derecha* y de *la izquierda*. Y cabe distinguir dos tipos principales de explicación a la cuestión suscitada:

1. Ante todo el tipo de explicación que acude a causas impersonales, similares a las que rigen los procesos definidos por leyes

físicas. Las izquierdas serán vistas como corrientes diferentes emanadas del Antiguo Régimen, orientadas, por los motivos que sean, a derrumbarlo. Se produciría al margen de cualquier acto de voluntad una convergencia entre los objetivos resultantes de esas fuerzas. Y, en el momento de esa convergencia, cristalizaría la idea de una izquierda unitaria (como fuerza resultante del polígono de fuerzas convergentes). Aquí pondríamos la clave del origen del mito de la izquierda, como creación genuinamente ideológica. Este mito unitarista de la izquierda segregaría como correlativo el mito de la Derecha, la creencia en la unidad sustantiva de una ideología realimentada en el propio conflicto.

2. Pero el proceso de la sustantivación impersonal a la que acude la explicación anterior parece a muchos insuficiente. Se subrayará la debilidad causal de una idea abstracta, como pueda serlo la de convergencia de fuerzas, hasta tanto no se determine cuáles son esas fuerzas y la ley de su composición; sin contar la petición de principio que esta idea envuelve en cuanto idea explicativa («la unidad de la izquierda resulta de la convergencia»: ¿por qué convergieron?).

La sustantivación de la unidad de la derecha o de la izquierda, ¿acaso no habría que entenderla no ya como resultado de una convergencia impersonal de un polígono de fuerzas (cada una de las cuales podría ser personal), sino como resultado de una actividad ella misma personal y conscientemente orientada hacia sus objetivos? Si las izquierdas convergen en forma unitaria, que se refuerza y se realimenta por la unidad de acción atribuida a la derecha, y si la convergencia se mantiene y se reproduce, será debido a la acción de fuerzas personales capaces de definir esos objetivos unitarios y mantenerlos.

Nos encontramos así ante las llamadas teorías conspiratorias. Según estas teorías, si la derecha cristalizó como una unidad de acción, fue como resultado de una *intelligentsia* que continua-

mente, día a día, minuto a minuto, se ocupaba de mantener encendida la llama del Antiguo Régimen y de alimentarla, entre otras formas, por la creación de mitos de una inspiración unitaria de las fuerzas enemigas. Otra cuestión es la determinación de los grupos concretos que pudieron encarnar esta *intelligentsia*, como verdaderos generadores del mito de la Derecha y del mito de la Izquierda. ¿Alguna sección (o secta, o colegio invisible) de la Iglesia católica? ¿Los jesuitas? ¿La Curia papal, aliada con alguna sección o sector de la aristocracia más despierta?

Lo que se ha llamado pensamiento reaccionario sería el producto genial de esa *intelligentsia*. El pensamiento reaccionario habría recurrido a la idea de Dios, encarnado en Cristo (sin necesidad de creer ni en Dios ni en Cristo) para dar cuenta de la unidad de acción de la derecha. La unidad de la derecha estaría alimentada y sostenida por la misma realidad del cuerpo místico que se encarna en la sociedad cristiana, en la cual el trono se apoya en el altar. Quienes atacan esa unidad, las izquierdas, también han de recibir su inspiración de un mismo principio metafísico, Satán o el Anticristo.

Correspondientemente, si las izquierdas, solidarias en su objetivo de demoler al Antiguo Régimen, y enfrentadas a muerte entre sí, toman, sin embargo, conciencia de su unidad, y la han mantenido constante a lo largo de los años, y en distintas naciones, esto sólo podría explicarse por la acción constante de otra *intelligentsia*, la que se alimenta con la idea del Hombre, que es, en realidad, la idea de un Dios monoteísta, tradicional, secularizado. Y siéndolo a través de una religión que, como la cristiana, enseña precisamente que Dios (una de sus personas, que asume de hecho la representación de las restantes) se hace hombre en la figura de Cristo, y con ello alcanza la libertad, la condición de hombre libre, iluminado o ilustrado por la luz de la razón. (Kant: «La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad».) La

intelligentsia de la izquierda habría inspirado, ante todo, la *Declaración de los derechos humanos*.

¿Y cuál sería la encarnación más genuina de esta *intelligenstia* de la izquierda? Acaso, se dirá, las logias masónicas. De las logias habría emanado continuamente la inspiración de esa evidencia en la unidad del Hombre, de la Humanidad, del Género humano, de la Razón, por la que se pretende autodefinir la izquierda. A estas logias habrían pertenecido los grandes ilustrados franceses del siglo XVIII, y también los grandes idealistas alemanes, como Fichte o Krause. En estas logias se habrían formado en España, en contacto con Inglaterra, los liberales, el más famoso de los cuales fue, sin duda, Juan de Dios Álvarez Mendizábal, el que planeó en serio la desamortización de los bienes muertos de la Iglesia, el que, en los momentos de turbulencia de su gobierno, «conferenciaba con Olózaga para ver de que las sociedades secretas hicieran entender a las Juntas que había llegado la hora de poner fin a la bullanga», según nos cuenta Pérez Galdós. Y esto sin perjuicio de que, como poco antes el mismo Galdós nos dice, no sólo había logias liberales, sino también logias absolutistas: «Las primeras conspiran, las segundas también. Unas y otras introducen individuos suyos en la contraria, fingiéndose amigos, para sorprender secretos».

Las explicaciones para dar cuenta de la génesis del mito de la Derecha (o de su correlativo, del mito de la izquierda) que acuden a las teorías conspiratorias presuponen una metafísica dualista que, por cierto, preexistía al Antiguo Régimen, como hemos dicho.

Pero distanciarnos del dualismo, generalmente implícito o ejercido, es tanto como distanciarnos de quienes afirman solemnemente, como si lo supieran de buena tinta, que «todo aquel que niega la realidad de la derecha o la realidad de la izquierda y el antagonismo entre ellas es un individuo de derechas». También supone distanciarnos de explicaciones pretendidamente histórico-positivas, pero que en realidad encierran el mismo dualismo meta-

físico de referencia, como es el caso de las *explicaciones* tomadas de la supuesta vinculación entre el «espíritu del siglo» de Luis XIV, el «espíritu del siglo XVIII» o «el siglo de la Ilustración».

Ahora bien, sólo podemos distanciarnos de estos dualismos monistas implícitos en la oposición derecha/izquierda cuando contamos con alternativas pluralistas desde las cuales podamos situarnos en el momento de disponernos a investigar la cuestión de génesis del mito de la Derecha y del correlativo mito de la Izquierda. Estas alternativas pluralistas las encontramos en el mismo momento en que dejamos de suponer dado el espíritu de la derecha absolutista propio del siglo del Luis XIV, o el espíritu de la izquierda ilustrada propio del siglo XVIII (introduciendo ad hoc el concepto de *crisis de la conciencia europea*, o alguno similar).

Necesitamos contar con la idea de una realidad plural material que sólo podemos entender como constituida por una multiplicidad de instituciones en marcha a través de las cuales los individuos y los grupos humanos canalizan sus actividades, sus vidas, en el ámbito de cada sociedad política.

Por lo demás, la distanciación pluralista del dualismo metafísico, en el momento de investigar la génesis de la derecha, es practicada de hecho por aquellos historiadores de la política, del arte, de la tecnología, de la ciencia, y por sociólogos o economistas que prefieren hablar, por ejemplo, de la distribución de la tierra cultivada en el valle del Loira, de la tensión entre los agricultores, de las reformas de Colbert, de los hugonotes o de las pretensiones dinásticas de Luis XIV en España, de las malas cosechas en el último tercio del siglo XVIII, a hablar del *espíritu* del nuevo siglo o de la crisis de la *conciencia europea*, incluso de la *preilustración* (antes de la ilustración).

Por nuestra parte, y a fin de sistematizar las investigaciones pluralistas (no monistas o dualistas), acudiremos al modelo ternario de sociedad política utilizado por el materialismo filosófico, al que ya nos hemos referido en la introducción de este libro.

Capítulo 2

TEORÍA DE LA DERECHA, DESDE UNA PERSPECTIVA MATERIALISTA (NO DUALISTA)

1. La derecha como reacción del Antiguo Régimen ante los ataques de las izquierdas

1. Presuponemos la definición de la derecha por su vinculación al Antiguo Régimen

El análisis de la idea de derecha, en cuanto idea conformada como clase plotiniana, nos permite aproximarnos a una definición histórica (evolutiva) de la derecha en función de su estirpe o *phylum*, que identificamos (tal es el punto de partida de la teoría de la derecha que exponemos en el presente capítulo) precisamente con el llamado Antiguo Régimen. Antiguo Régimen encarnado en el absolutismo político de los Borbones franceses (Luis XIII, Regencia, Richelieu, Mazarino, Luis XIV, Colbert, Robert Cavelier —el que reclamó la *Luisiana* para Francia—, Luis XV y Luis XVI), sin olvidar a la Inglaterra del siglo anterior, la Inglaterra jacobita y la Revolución de 1688, que llevó al trono a Guillermo III de Orange, asistido por John Locke, según muchos el verdadero precursor de la revolución de Filadelfia, y aun de la Revolución francesa. Y sin olvidar tampoco al absolutismo de los Borbones españoles, desde Felipe V hasta Fernando VII, en torno al cual giró, en gran medida, la Revolución española que llevó a los españoles a las Cortes de Cádiz y a promover la variada y heterogénea serie de los acontecimientos ulteriores.

Por supuesto, la aproximación al Antiguo Régimen de la derecha, dibujada por primera vez en la Asamblea Constituyente de 1789, no significa la identificación de la derecha con el Antiguo Régimen. El Antiguo Régimen antes de la revolución no era, como hemos dicho, *de derechas*. Ni Talleyrand, ni Luis XIV, ni María Antonieta eran de derechas antes de la convocatoria de los Estados Generales.

Sólo cuando las izquierdas comenzaron el proceso revolucionario podrían comenzar también a ser llamados de derechas. Porque la derecha, en efecto, como hemos dicho, no es el Antiguo Régimen considerado en sí mismo, sino la reacción (de defensa, de resistencia, incluso de contrarrevolución, o de adaptación) del Antiguo Régimen a partir del momento en que comenzó el proceso de su demolición por las izquierdas.

De aquí la paradoja a la que nos hemos referido en más de una ocasión, la paradoja de una derecha que, en cuanto vinculada al Antiguo Régimen, es anterior de algún modo a la izquierda, pero que sólo puede entenderse como posterior a ella en la medida en que sólo en función de su enfrentamiento se configura como tal derecha.

2. La definición de la derecha por el Antiguo Régimen no es sólo una definición histórico-positiva, sino que tiene implicaciones filosóficas

No faltará quien piense, sin embargo, que el proyecto de una definición de la derecha como clase porfiriana (es decir, a partir de una selección de características, marcadores o señas de identidad generales —por ejemplo, la condición de conservadora— susceptibles de ser aplicadas a todas las derechas por igual) es más filosófico, dentro de la tradición escolástica, que el proyecto de una

definición en lo que pueda tener de clase plotiniana. Porque mientras en el caso de utilizar el formato de las clases porfirianas queda abierta la posibilidad de tener en cuenta las características trascendentales de ideas tales como «intención de ser» (como la tenía en cuenta Maritain) o «acatamiento a los mandamientos divinos», o «conservación de los valores eternos», que suelen atribuirse a la derecha en cuanto concepción del mundo y de la vida, en cambio, cuando utilizamos el formato de las clases plotinianas, nos veríamos arrojados a un tipo de definiciones histórico-positivas muy constrictivas e inmunes a cualquier contagio con las ideas trascendentales de las que se ocupa la filosofía.

Pero quien piense tales cosas está en un error, ligado a la ignorancia de la cuestión. No cabe suponer que el planteamiento histórico de la definición de la derecha, en función del Antiguo Régimen, es, por sí mismo, un planteamiento conceptual positivo que pueda llevarse adelante al margen de cualquier implicación filosófica, del mismo modo a como parece posible, con razón, resolver un problema de Geometría elemental sin necesidad de remover ideas trascendentales (entre ellas, la idea de infinito). Bastará tener en cuenta que entre las distintas versiones de la idea de derecha figuran también versiones trascendentales, así como, recíprocamente, las definiciones orientadas en el sentido porfiriano suelen implicar, aunque de un modo implícito, ideas históricas (por ejemplo, quienes definen porfirianamente la idea de derecha por su condición de conservadora sólo pueden dar a esta seña de identidad un sentido preciso y no metafísico si redefinen el conservadurismo por respecto al Antiguo Régimen: «Las derechas son conservadoras en la medida en que intentan conservar el Antiguo Régimen»).

Además, en general, las ideas de la derecha o de la izquierda que se utilizan comúnmente por historiadores o politólogos suelen estar involucradas en ideas trascendentales, tales como la *Nada*, el *Progreso del Género humano*, la *Libertad*, la *Justicia,* o sus

opuestas. Y estas versiones trascendentales de la idea de derecha no pueden ser ignoradas por los historiadores positivos, puesto que ellas mismas son contenidos emic (es decir, positivos, fenoménicos) de las propias ideas tal como aparecen en el proceso histórico, que el historiador no puede dejar de lado. Podría, eso sí, tratar de reducirlas a sus supuestos fundamentos positivos, pero esta reducción sería ya una tarea filosófica. Al historiador no corresponde *reducir* la idea de *Dios* a la idea de *Sociedad política,* por ejemplo.

Pero hay más. Para el caso en el cual las ideas trascendentales no pretenden ser reducidas (sino tenidas en cuenta): el simple hecho de vincular ideas trascendentales de la derecha con el Antiguo Régimen obliga a considerar a este Antiguo Régimen, y por tanto a la Revolución que lo transformó en el Nuevo Régimen, como implicado con ideas trascendentales, como pueda serlo la idea de la Libertad, es decir, obliga a considerar a la Revolución francesa desde una perspectiva filosófica y no meramente sociológica o jurídica, puesto que no puede darse por evidente que sea posible derivar, como si fuera una realidad positiva, la redefinición de la libertad en un tablero jurídico presupuesto. Por ejemplo, la misma definición histórica del Antiguo Régimen nos obliga a considerar a la Revolución francesa desde la perspectiva de la historia del Género humano y de su destino, y esto aun en el supuesto de que se busque impugnar tal perspectiva. Para decirlo con una fórmula ya acuñada: obliga a tener en cuenta la filosofía de la Revolución francesa, en el sentido que esta expresión alcanza, por ejemplo, en libros como el que hizo célebre Paul Janet, *Philosophie de la Révolution française,* Germer Baillière, París, 1875.

Porque si la derecha resultó de la Gran Revolución, su trascendencia (si la tiene) habrá de corresponder a la trascendencia de esa Revolución, y lo mismo diremos de la izquierda. Podemos negar la trascendencia de una u otra; pero esta negación, si no

quiere ser expresión de un rechazo puramente visceral, subjetivo a las ideas, tendrá que enfrentarse con ellas mediante otras ideas, es decir, tendrá que tomar partido ante las diversas alternativas que se abren a la interpretación filosófica de la historia.

Desde este punto de vista es pertinente constatar que, en general, determinadas ideas filosóficas sobre la Revolución francesa han sido formuladas por personas que suelen ser consideradas como pertenecientes a la derecha, mientras que otras ideas determinadas sobre esta Revolución han sido formuladas por personas que suelen ser consideradas como de izquierdas. O, lo que es equivalente, la visión que un historiador o un politólogo pueda tener sobre la Revolución francesa puede servir como indicio, casi seguro, para clasificarlo entre las derechas o entre las izquierdas, y esto con las anomalías consiguientes, que habrá que explicar en cada caso.

En general, a la derecha habría que adscribir a personas que estuvieron implicadas en ella, salvo anomalías, como fue el caso del diputado Juan José Mounier (el que propuso en la Constituyente la cuestión del veto regio), quien aun criticando de un modo muy severo al Antiguo Régimen y justificando los primeros actos de la Revolución, terminó condenándola como ilegítima en el momento en que ella «sobrepasó sus límites» (en su libro *Recherches sur les causes qui ont empêché les Français de devenir libres,* Ginebra, 1792).

La derecha juzgó, desde luego, muy severamente a la Revolución francesa, calificándola de aberración padecida por una sociedad civilizada, como un paso en falso dado por el Género humano (a la manera como en las democracias homologadas de nuestros días se juzga a la revolución nacionalsocialista, porque, entre otras cosas, llevó a los campos de exterminio a seis millones de judíos).

La izquierda, o lo que generalmente se considera tal, en cambio, consideró frecuentemente a la Revolución francesa como un momento trascendental de la historia del Género humano. Y esto

sin excluir a sus agentes mas conspicuos, como Robespierre, los que se sentaban a la izquierda, y concebían a la Revolución como un hito singular en la línea del desarrollo del Género humano, cuyo significado podría compararse con el que pudo tener el nacimiento de Cristo para los cristianos: el año cero, el fin de la «era pecaminosa de la humanidad» y el principio de su era luminosa, la era de la libertad («la Verdad os hará libres»). De hecho, la Revolución comenzó a contar sus años con un nuevo calendario a partir de cero.

3. La filosofía de la Revolución francesa del idealismo alemán

Para el joven Juan Teófilo Fichte (en sus *Consideraciones destinadas a corregir los juicios del público sobre la Revolución francesa,* de 1793), la Gran Revolución es la mejor prueba de la libertad del hombre. Sin duda —dice Fichte siguiendo a Rousseau—, la sociedad política surge de un contrato, que él por lo demás interpreta antes como una idea que como un hecho empírico. Por tanto, los hombres, en virtud de su libertad, pueden cambiar su contrato social en cualquier momento, porque el contrato no es irrevocable, y porque el hombre no es inmutable.

La inmutabilidad es contraria al destino del hombre, que se define precisamente por la cultura. Por ello el hombre tiene que descartar progresivamente todas las trabas que se oponen al desarrollo de todas sus posibilidades, en virtud de una libertad absoluta. Hay un derecho de secesión en su sentido más absoluto. Ninguna institución es inmutable y la soberanía popular puede decirlo todo. La Corona francesa, en 1789, fue impotente, y se declaró tal al tener que convocar los Estados Generales. Al acudir a la Nación abdicó como potencia absoluta. La esencia de la Revolución francesa reside en la abolición del Antiguo Régimen, y por ello es jus-

ta en sí misma, por equivocada y culpable que hubiera podido serlo en su desarrollo.

No es tan fácil determinar si la visión que Hegel tuvo de la Revolución francesa fue una visión propia de un pensamiento de derechas o una visión propia de un pensamiento de izquierdas. ¿Acaso Hegel se mantuvo en un centro, entre lo que se llamaría la derecha y la izquierda hegeliana? En cualquier caso, si el juicio acerca de la Revolución francesa es ya un indicio para la clasificación de quien lo formula, no tendría mucho sentido considerar a Hegel como un pensador de derechas (ateniéndonos a algunos rasgos que le atribuyen los historiadores, tales como su estatismo maquiavélico, su racismo germánico y aun su condición de precursor del nacionalsocialismo), sin tener en cuenta su interpretación de la Revolución francesa, y su relación con la que los mismos agentes de la misma, llamados de izquierda, ofrecieron.

Ahora bien, puede afirmarse que el juicio de Hegel sobre el significado histórico de la Revolución francesa se ajusta plenamente con el juicio que la izquierda francesa más radical se formó acerca de su Revolución. De lo cual cabría concluir acaso la debilidad de la oposición derecha/izquierda como criterio dicotómico de clasificación; al menos, si no queremos conformarnos con una solución transaccional del tipo: la visión que Hegel tuvo de la Revolución francesa es la propia de una perspectiva de derecha, sí, pero de centro derecha, muy próxima a la visión de la izquierda.

Hegel distinguía entre las Naciones en las cuales los principios de la Revolución francesa pudieron asumirse sin violencia —serían las Naciones protestantes— y aquellas en las cuales fue necesario que la Revolución fuese violenta y sangrienta, las Naciones católicas («románicas», dice él: Francia, Italia y España). «Hay que confesar llanamente que con la religión católica no se hace posible ninguna Constitución racional.» La Constitución se hizo en

Francia, y no en Alemania, según Hegel, precisamente porque la hizo el pueblo y no un gobierno esclavo del catolicismo.

Cabría expresar esta idea en una terminología posterior: la Revolución francesa se hizo desde abajo, y no desde arriba. Una expresión que habría sido utilizada (para referirnos a un suceso de primera importancia en la historia contemporánea) por el general Ludendorff en la conversación que sostuvo con el secretario de Estado de Exteriores, Von Hintze, el 28 de septiembre de 1918, en la que se habría planeado una modificación de la Constitución que diera paso a la entrada, en el Parlamento alemán, a la socialdemocracia, como medida previa para que fuese el Parlamento alemán y no su ejército quien pidiese el armisticio, es decir, de hecho, la rendición de Alemania al presidente Wilson y sus aliados. La aceptación implícita de este plan por parte del SPD equivalía —desde el punto de vista leninista— a la *traición* de la socialdemocracia alemana a la Revolución, en el sentido trascendental (al Género humano) que este término alcanzó en el marxismo-leninismo.

La Revolución francesa había sido también, para Hegel, un momento singular en el proceso de la historia universal, entendida como verdadera Teodicea, como justificación de Dios en la Historia, como evidencia o intuición de que lo que ocurre en la Historia «no sólo tiene lugar sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo». La Revolución francesa sólo se entiende, viene a decir Hegel, si se comprende como obra de Dios, actuando a través de las imperfecciones de una voluntad universal que debe también ser empíricamente universal, y que permite ver al Espíritu del Mundo [Napoleón] montado a caballo.

Pero esto fue, según Hegel, lo que vino a proclamar el *liberalismo revolucionario,* que no contento de que prevalecieran los derechos racionales y la libertad de la persona y de la propiedad, estableció el «principio de los átomos», es decir, en primer lugar,

de las voluntades individuales, todo debe hacerse por su expreso poder y por su expreso consentimiento. La Revolución francesa es así la victoria del pensamiento individual racional, como fundamento sobre el cual debe basarse todo:

> Desde que el Sol se halla en el firmamento y los planetas giran en torno suyo no se había visto aún que el hombre se basara en su cabeza, esto es, en el pensamiento, y que construyera según esto la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el *nous* rige el mundo; pero sólo ahora ha llegado el hombre a conocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Con lo cual era éste un magnífico amanecer. Todos aquellos que piensan han celebrado esta época. En aquel tiempo reinó una emoción excelsa; un entusiasmo del espíritu estremeció al Mundo, como si sólo ahora se hubiese logrado la conciliación real de lo divino con el Mundo.

En cualquier caso, conviene señalar que la devoción de Hegel por la Revolución francesa, devoción que le venía de la época de estudiante, no era incondicional en su época madura. Desde su idealismo histórico, Hegel afirmó que la Revolución expresa, desde luego, el principio de la libertad, pero lo hace en el terreno de las *voluntades empíricas* que se han formado en las naciones románicas, precisamente porque ellas estaban aherrojadas por el catolicismo. Diríamos que Hegel reconoce que la Revolución francesa es un magnífico amanecer, pero un amanecer en el cual el Sol se manifestó a las Naciones románicas; como si las Naciones germánicas ya hubieran experimentado siglos antes, y de otro modo, este amanecer, en la época de Lutero.

En realidad, la exaltación que Hegel hace de la Revolución francesa podría entenderse como una reexposición de la propia ideología holizadora, como la hemos llamado, de los revolucionarios

franceses; ideología que no puede confundirse con la realización efectiva de una libertad absoluta individual.

4. La interpretación de la Revolución francesa por pensadores considerados ordinariamente de derecha

Acaso la exaltación más extremada de la Revolución francesa, y no ya tomada en general, sino precisamente desde su componente jacobino, tuvo lugar en Francia, después de julio de 1830, un año antes de que muriese Hegel, cuando la Cámara dio la corona a Luis Felipe de Orleans, poniendo fin a la restauración de Luis XVIII: el censo electoral había subido a 200 francos, por lo que el cuerpo electoral francés alcanzó entonces el número de 300 000 electores. Y tuvo lugar principalmente desde una perspectiva católica, desde la corriente democrático-católica representada por Buchez (autor de la célebre *Histoire parlamentaire de la Révolution,* que ponderaba la inspiración católica de Robespierre).

Porque lejos de la perspectiva de la escuela democrática (preocupada exclusivamente por la idea de igualdad, proscribiendo la libertad bajo el nombre del individualismo), ponía en primer plano el principio de la fraternidad. Sin perjuicio de su *jacobinismo católico*, Buchez reprocharía a Robespierre el no haber sido más que teísta; por ello elogió la decisión de Napoleón de restablecer el culto. «La soberanía del pueblo es católica, en tanto manda a cada uno a obedecer a todos; es católica en tanto comprende el presente, el pasado y el porvenir, es decir, todas las generaciones. Es católica por cuanto ella tiende a hacer de toda la sociedad humana una sola Nación, sometida a la ley de la igualdad. Es católica, en fin, en cuanto emana directamente de las enseñanzas de la Iglesia.»

Se esperaría, para quien mantiene la visión dualista de la oposición derecha/izquierda, que puesto que ha sido desde la izquierda desde donde se ha interpretado la Revolución francesa como un punto de inflexión de la trayectoria del Género humano, en el camino histórico de su progreso indefinido, habría que acudir a la derecha para escuchar las interpretaciones más adversas de la Revolución, o por lo menos las interpretaciones que tienden a rebajar la exaltación que de ella misma hacen sus más fanáticos defensores. Pero las cosas no son tan claras, porque las críticas adversas a la Revolución francesa sólo pueden atribuirse muchas veces (y tautológicamente) a la derecha, si entendemos a la derecha como la perspectiva de quienes mantienen una interpretación adversa de la Gran Revolución.

Es el caso de Edmund Burke, el adversario de Pitt, cuyas doctrinas sobre las prerrogativas del pueblo en la vida política justificarían su incursión en la clase de la derecha. Sin embargo, en 1790, publicó sus célebres *Reflections on the Revolution in France*, cuyas resonantes críticas a la Revolución estaban formuladas en gran medida desde posiciones de izquierda *avant la lettre*, unas posiciones precursoras de las que más tarde mantendría la izquierda francesa. Eran las posiciones que llevaron al destronamiento del Antiguo Régimen inglés, representado por la monarquía jacobita, y que llevaron al trono de Inglaterra a Guillermo III de Orange, a cuyo servicio estuvo, como hemos dicho antes, precisamente John Locke, el creador, según muchos, de las ideas fundamentales de la democracia moderna.

Suele también aceptarse que el modelo inglés habría sido el inspirador de Montesquieu, que tanto había de influir en la Revolución francesa, sobre todo a partir de la Asamblea legislativa. Ahora bien, Burke no defendía, a diferencia de los jacobitas, el derecho divino de los reyes y el principio de la obediencia pasiva; afirmaba que el cambio de dinastía que tuvo lugar en Inglaterra fue sólo

una derogación excepcional de la ley de sucesión hereditaria. Pero esta excepción no podría generalizarse: *privilegium non transit in exemplum*. El pueblo no tiene ningún derecho a cambiar de gobierno cuando lo crea oportuno.

«La simple idea de la formación de un *nuevo gobierno* bastaría para inspirar disgusto y horror.» Lo que poseemos es *herencia de nuestros antepasados*. «La política constante de nuestra Constitución ha sido la de reclamar nuestras libertades como una herencia...» Pero Francia, en lugar de fundar la libertad sobre sus tradiciones y su historia, ha preferido buscar una libertad metafísica y abstracta, que escapa a todo límite y hace imposible cualquier sociedad. Ha preparado una bomba cuya explosión hará saltar a todos los gobiernos.

Esta bomba son los derechos del hombre, dice Burke, sin perjuicio de que él también admita estos derechos, aunque formulados de otro modo. Burke parece temer que de los principios revolucionarios franceses puedan derivarse consecuencias que podrán ser imitadas por otros pueblos, en lugar de imitar la *sabiduría* que los ingleses demostraron en su revolución pacífica de 1688. Sin embargo, como observa Janet, no habría que olvidar que en 1640 los ingleses estuvieron muy lejos de este espíritu de sabia reforma sin violencia: ¿no decapitaron también a Carlos I, establecieron la República en Inglaterra e hicieron a Cromwell Lord Protector?

Es cierto que los pensadores ordinariamente considerados como representantes más genuinos de la *derecha reaccionaria*, como José de Maistre, fueron también los más duros impugnadores de la Revolución francesa y de su significado en la línea de cualquier progreso histórico. Y sin perjuicio de ello, De Maistre se ve obligado a dar a la Revolución un significado trascendental, aunque de otro signo, el significado claramente mítico-dualista de la victoria de las *fuerzas del mal* ante las *fuerzas del bien*.

Podríamos decir que el problema de la teodicea, en nuestra época, tras la Segunda Guerra Mundial, la del *Holocausto* nazi o el *Gulag* soviético, ha obligado de nuevo a los teólogos a suscitar la cuestión de la incompatibilidad entre la omnisciencia divina y su omnipotencia («si Dios conocía que se iba a producir el Holocausto o el Gulag, ¿por qué no los evitó si era omnipotente? Luego o bien es un Genio maligno aplicado a realizar los mayores crímenes que ha previsto, o no es omnipotente»).

De Maistre se sorprende también, en efecto, de que la Revolución hubiera podido triunfar en Francia: ¿cómo los hombres más culpables del Universo, los hombres del Terror, los que guillotinaron a los Reyes, pueden haber triunfado? En *Les considérations sur la France,* de 1797, De Maistre viene a decir que la revolución es una *expiación* de los pecados de la humanidad, por los crímenes de la filosofía, que ha proclamado en abstracto, como prefacio de la revolución, los derechos del hombre, como si hubiera en alguna parte algún ser viviente que se llama hombre: «No hay hombres en el mundo. Yo he visto franceses, italianos, rusos; pero en cuanto al hombre, declaro no haber encontrado jamás alguno en mi vida».

También Tocqueville creía que lo que, según él, constituyó la mayor novedad de la Revolución francesa, su cosmopolitismo (la decisión de comenzar la revolución política en Francia con una declaración de los derechos del hombre), fue también su principal error, que acercó lo que era una revolución política a lo que habían sido las revoluciones religiosas proselitistas. La razón de esta semejanza entre la revolución política y las revoluciones religiosas está en que ambas consideran al hombre, en general, en lugar de considerar a tal hombre de tal nacionalidad, en particular.

En cualquier caso, ¿qué historiador positivo de la Revolución francesa puede pasar por alto, como si fuera lo más natural, el hecho de que la Revolución francesa comenzase con una declara-

ción que excedía abiertamente a su jurisdicción, la *Declaración de los derechos del hombre*? ¿Acaso no tiene obligación el historiador positivista de recordar que esta declaración fue condenada por el papa Pío VI, que veía en ella una invasión de sus competencias, como Pontífice *urbi et orbi*? ¿Cómo puede entonces el historiador positivo no plantearse la cuestión acerca de un problema que, sea o no metafísico, es también estrictamente histórico?, y que por ser filosófico, obliga a poner en primer plano la cuestión de las relaciones entre la Iglesia universal (no ya la galicana, por ejemplo) y la Revolución; y obliga a dar cuenta de los mecanismos internos (político-ideológicos) que llevaron a los revolucionarios franceses a acordarse del Hombre.

Pero es imposible juzgar el alcance de este *recuerdo* del Hombre, por parte de los revolucionarios franceses, sin disponer de alguna tesis filosófica sobre la realidad de ese mismo Hombre o Género humano, en función del cual conducirá su juicio. ¿Y qué tiene que ver ese Hombre con el conflicto histórico entre los Imperios? ¿Acaso la *Declaración de los derechos del hombre*, entendida como holización, es razón suficiente para reconocer en la Revolución francesa una novedad absoluta? ¿No estaba precedida, en su abstracción, por la idea fundamental del cristianismo, y no estaba confinada también, por su abstracción, por los límites que, en el siglo posterior, pusieron a la Revolución no sólo José de Maistre, sino Carlos Marx?

Por último, es obligado constatar cómo la acaso más profunda crítica a la Revolución francesa —al menos a las pretensiones de esta revolución, como una supuesta transformación operada en la historia universal del Género humano— vino desde el materialismo histórico, y no precisamente desde la derecha. Sencillamente, y para no alargarnos en cuestión tan prolija, diremos que fue Marx quien intentó cercenar de raíz las pretensiones trascendentales de la Revolución francesa y de sus derechos humanos, mostrando

cómo la Revolución francesa no fue tanto una revolución universal que afectase al Género humano (como, según los marxistas soviéticos, le afectaba la Revolución de Octubre de 1917, que hasta creyó haber descubierto en ella la posibilidad de un Hombre *nuevo*), cuanto una revolución más particular, la de la burguesía emergente que buscaba hacerse con el poder político. Dicho de otro modo: la *Declaración de los derechos humanos* habría sólo sido la declaración de los *derechos del burgués*, es decir, de los derechos *del hombre* tal como el burgués los entendía.

Sin embargo, Marx reconoció, desde sus propias premisas, que la revolución burguesa, aunque no fuera una revolución que afectase a la raíz misma del hombre, habría sido un hito necesario para que, en su día, la revolución final, la que acabaría con la *prehistoria* de la Humanidad, pudiera producirse.

Y lo que más nos sorprende hoy, tras la caída de la Unión Soviética, es que, durante muchos años, muchos millones de hombres hayan podido pensar que esta revolución final había sido alcanzada en la Unión Soviética, como una plataforma inmediata para ser extendida a toda la humanidad.

2. Sobre la estructura del Antiguo Régimen

1. La definición de la estructura del Antiguo Régimen requiere el compromiso con algún tipo de filosofía política

Nuestro propósito, como hemos dicho, es definir a la derecha desde una perspectiva política etic, capaz, sin embargo, de determinar el alcance de las definiciones emic que las derechas dan de sí mismas, y también de las definiciones emic que las izquierdas se dan a sí mismas (sobre todo en la lucha parlamentaria) en función del Antiguo Régimen. Y después de lo que acabamos de decir

tendríamos que tener en cuenta que el alcance que damos a la idea de derecha (en cuanto a su trascendencia en la *constitución* del Género humano, y por tanto, en cuanto a las limitaciones a estas sus pretensiones trascendentales) está en función del alcance que demos al Antiguo Régimen y a la revolución que condujo al Nuevo Régimen.

¿Cómo definir al Antiguo Régimen, en función del cual pretendemos definir objetivamente (etic) e históricamente (como clase plotiniana) a la derecha?

Ante todo tendremos que definirlo políticamente en cuanto él implica una disposición o forma del Estado. Del mismo modo a como creímos establecer (en *El mito de la Izquierda*) que las izquierdas podían ser definidas en sentido político (diferenciándolas de las izquierdas divagantes o extravagantes) en función del Estado, así también afirmamos ahora poder definir a la derecha, en sentido político, en función del Estado correspondiente al denominado Antiguo Régimen. Esto implica que la unidad de la derecha (como clase positiva) habrá que fundarla también en la unidad que podamos atribuir al Antiguo Régimen.

Pero la unidad del Antiguo Régimen no es, desde luego, una unidad de simplicidad, al menos en su fundamento, como podría pensar algún teólogo unitarista, judío o musulmán, fundándose en el principio del origen divino del poder político. En efecto —podría razonar el teólogo judío o musulmán— si el poder del Estado viene de Dios, y Dios es uno y simple, también el Estado podría ser, al menos en su fundamento, simple.

El Estado no es una realidad simple, sino muy compleja, y por ello un Estado cristiano, como lo era el del Antiguo Régimen, no podría dejar de ser complejo por el hecho de ser un *reflejo* de Dios.

Pues el Dios de los cristianos no es un Dios simple, ni siquiera en el terreno de la Teología dogmática. Es un Dios comple-

jo, porque no es el Dios de la Teología natural, sino que es el Dios de la Revelación, el Dios trinitario, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Si todo poder político viene de Dios, como enseñó san Pablo, el poder político de una sociedad política cristiana también debería reflejar la estructura ternaria y no unitaria de la divinidad.

Decimos estructura ternaria, no unitaria, pero tampoco dualista, si es que el dualismo (como hemos dicho en lo que precede) no es sino una forma tratable, en el campo de los fenómenos, del monismo. Por ello dejaremos de lado las interpretaciones dualistas de la estructura del Estado en general y del Antiguo Régimen en particular; interpretaciones dualistas (implícitas en tantos historiadores llamados positivos) cuyos principales modelos serían el de san Agustín por un lado, y el de Marx por otro; modelos a los cuales ya nos hemos referido en el capítulo precedente.

Desde la perspectiva del pluralismo materialista desde el que argumentamos, el mínimum de componentes de una estructura compleja, como pueda serlo una sociedad política, es, como hemos dicho, el de tres componentes. Porque sólo con tres componentes cabe hablar de independencia relativa, o symploké, de cada uno respecto de los otros dos. Ésta es la razón por la cual necesitamos disponer de un canon, o modelo canónico, que pueda servir de un modo regular, no ya tanto para investigar su repetición clónica en todas las sociedades políticas históricas, sino precisamente como criterio de comparación entre ellas. En las sociedades políticas históricas los componentes ternarios del modelo desde el cual las analizamos podrán figurar en distintas proporciones, incluso ser defectivos en algunas de ellas, al menos en el terreno fenoménico (si es que, en tales sociedades, los componentes estructurales están poco diferenciados o embebidos algunos de ellos en los otros).

2. Modelo canónico de Estado que utilizamos para analizar el Antiguo Régimen

El canon que venimos utilizando comprende nueve dominios resultantes en la tabla del cruce de las tres *capas* que distinguimos en el eje semántico de los contenidos y de las tres *ramas* que se distinguen en el eje sintáctico. Ésta es la razón por la cual podemos representar la estructura compleja, desigual y heterogénea, de una sociedad política, por un sólido poliédrico, de caras irregulares, por un eneaedro irregular, en el que cada cara (que en la tabla se proyectan como iguales entre sí) se diferencia de las restantes, entre otras cosas por ser un interfaz con el entorno constituido por otros sistemas políticos o por el medio cultural.

Ramas del poder (*eje sintáctico*)	Capas del poder (*eje semántico*)			Sentido (vectorial) de la relación
	Conjuntivo	Basal	Cortical	
Operativa	**Poder ejecutivo**	**Poder gestor**	**Poder militar**	↓ Descendente
	obediencia/ desobediencia civil	contribución/ sabotaje	servicio/ deserción	↑ Ascendente
Estructurativa	**Poder legislativo**	**Poder planificador**	**Poder federativo**	↓ Descendente
	sufragio/ abstención	producción/ huelga, desempleo	comercio/ contrabando	↑ Ascendente
Determinativa	**Poder judicial**	**Poder redistributivo**	**Poder diplomático**	↓ Descendente
	cumplimiento/ desacato	tributación/ fraude	alianzas/ inmigración privada	↑ Ascendente

3. La triada capitolina

Dado el significado que atribuimos (y que se atribuye ordinariamente) a la conexión entre el Trono y el Altar en el Antiguo Régimen, podría resultar significativo poner en correspondencia este

modelo con la triada capitolina que figuraba en el foro de las ciudades del Imperio romano.

La triada capitolina constituía una representación teológica del poder central que envolvía a cada ciudad, y, en consecuencia, no es de extrañar que, por estructura, tuviese algo que ver con un modelo de sociedad política que, en cualquier caso, ha sido obtenido con absoluta independencia del análisis de las triadas capitolinas. Triadas que, a su vez, tienen mucho que ver con las triadas de los dioses indoeuropeos, tal como las estableció Dumèzil en su teoría de las tres funciones desempeñadas por los dioses indoeuropeos. La triada capitolina más frecuente estaba formada por las estatuas de Júpiter, Quirino (o Juno) y Marte (o Minerva).

Ahora bien, Júpiter, como dios de la primera función (directiva, organizativa), habrá de ponerse obviamente en correspondencia con la capa conjuntiva de la sociedad política. Quirino (o Juno), divinidad de la tercera función (que engloba todo lo que tiene que ver con la producción agrícola, artesanal, etc., y aun con la reproducción de la vida), mantiene una correspondencia indudable con la capa basal de nuestro modelo. Y Marte (o Minerva) se corresponde con la capa cortical, con la segunda función.

Apuntemos, en primer lugar, la correspondencia de estas tres capas con las tres clases sociales según las cuales Platón dividió la República. Y, en segundo lugar, la correspondencia, más imprecisa sin duda, con la Trinidad cristiana, que tampoco se reduce exactamente a las triadas indoeuropeas. Sin perjuicio de lo cual cabe establecer una cierta correspondencia entre el Padre y la capa conjuntiva (la asimilación del Rey con el Padre o con el Patriarca es tradicional; y no sólo la asimilación en el Antiguo Régimen del Padre con el Rey; también a Stalin le llamaban los campesinos soviéticos el *padrecito* Stalin). Asimismo el Espíritu Santo, como fuente de la vida, se relaciona con la capa basal, y el Hijo, como mediador entre los hombres y Dios, como ser fronterizo entra

la humanidad y la divinidad, tendría algo que ver con la capa cortical.

4. El Antiguo Régimen como una red de Estados

Lo que llamamos Antiguo Régimen podría ser definido como un sistema o red de sociedades políticas muy diferenciadas, cada una de las cuales ha atravesado por situaciones previas, en las cuales la unidad del Estado no era todavía tan compacta y diferenciada como lo sería más tarde.

Nos referimos sobre todo a los reinos feudales. La transición de los reinos feudales al absolutismo característico del Antiguo Régimen tendría que ver con la transformación, a partir del siglo XVI, de los Reinos medievales (mediante su reunificación o conquista) en Imperios universales, es decir, con irradiación, al menos, respecto de la totalidad del globo terráqueo. Faltaba, sin embargo, otro hemisferio del Globo por ser descubierto para poder hablar de Imperios universales en sentido positivo.

El absolutismo habría aparecido en los Imperios universales de Occidente, Imperios que no tienen correspondencia con los Imperios orientales, en los cuales el concepto de imperio se mantiene en los límites de lo que los antropólogos llamar *imperio* (remitimos a nuestro libro *España frente a Europa,* Barcelona, 1999, págs. 189-195). El desarrollo del comercio exterior, a partir de la época de los descubrimientos, será decisivo para la reorganización de los Estados del Antiguo Régimen. Las características propias de cada Estado del Antiguo Régimen habría que ponerlas, por supuesto, no ya tanto en la estructura poliédrica irregular, en tanto que genérica, sino en el peculiar desarrollo de sus capas y de sus ramas, y de las peculiaridades propias que aparezcan en cada caso particular.

Obviamente, aquí solo podemos dar un esbozo, con intención más bien programática, para análisis ulteriores más precisos.

Por ejemplo, en el Antiguo Régimen las capas más desarrolladas políticamente serán las capas conjuntiva y cortical, porque la capa basal tenderá a comportarse políticamente de modo defectivo, sobre todo en el terreno regulador (de monedas, mercados, privilegios a terratenientes o empresarios), más que el terreno gestor, que quedaría en manos privadas, muchas veces, sin embargo, involucradas con el Estado (como ejemplo de primer orden cabría poner a la Compañía Británica de las Indias Orientales). Algo similar ocurre con la capa cortical: aunque el Estado absoluto controlaba su diplomacia, sin embargo, la recluta y organización del ejército quedaba en manos privadas, a falta de un criterio de leva obligatoria. En los países católicos la Iglesia romana jugó el papel de Agencia Internacional a través de la cual se establecían los tratados internacionales más importantes, como pudiera serlo el tratado de Tordesillas, en el que se dirimió el reparto del Nuevo Mundo.

Lo más característico del Antiguo Régimen se encuentra acaso en la capa conjuntiva, en su estructura estamental, heredera de las jerarquías propias de la época feudal. En el Antiguo Régimen la sociedad estamental se mantiene, pero las aristocracias de sangre van cediendo terreno, poco a poco, a las nuevas aristocracias, de origen administrativo, comercial o industrial.

Por supuesto, el equilibrio entre los grandes Imperios universales según los cuales el Antiguo Régimen se reorganiza es un equilibrio muy inestable, mantenido mediante guerras locales y transacciones diplomáticas o comerciales. El Antiguo Régimen promueve un espectacular desarrollo demográfico y urbanístico, comercial e industrial, que dará lugar al crecimiento de nuevos grupos y profesiones (ingenieros, científicos, juristas, escritores, comerciantes, banqueros, universidades), que no siempre son asimila-

bles por igual a las instituciones y grupos homólogos de siglos precedentes.

El conflicto entre estos grupos, sobre todo en los Estados del absolutismo que no habían llegado a formar un Imperio, aunque tenían voluntad de lograrlo, estalló desde dentro, y su efecto más importante fue la Revolución francesa. La cuestión, planteada por Hegel, en su *Filosofía de la Historia,* sobre las causas por las cuales la Revolución comenzó en Francia y no en algún otro reino, y que Hegel no intenta siquiera resolver, acaso obliga a considerar como relevante la condición imperial (imperialista) de España y de Inglaterra, frente a la condición preimperial de Francia y aun del *imperialismo* del Imperio Sacro Romano-Germánico.

Sin embargo, si la Revolución francesa se extendió muy pronto (relativamente) a otras naciones, no fue tanto debido a mecanismos de imitación (etológica) cuanto a mecanismos de interacción y sincronía (conflictiva) entre los grandes Imperios que, para insistir en el símil, a la manera de las placas geológicas chocan entre sí violentamente en la corteza terrestre, produciendo temblores y terremotos muy distintos, pero dentro de un orden similar. La revolución española, es decir, la transformación del Antiguo Régimen hispánico en la nueva Monarquía constitucional y en las Repúblicas americanas, no fue efecto de la imitación (mecanismo al que se acoge con frecuencia el idealismo hegeliano), sino efecto de las fricciones violentas entre las grandes placas imperiales, concretamente, entre la placa hispánica y la placa británica, junto con la emergente placa francesa.

La revolución en Inglaterra había comenzado antes, porque antes comenzó la secesión de sus colonias americanas. La explicación de las diferencias entre los resultados de estas fricciones tiene sin duda mucho que ver con la diversidad de sustratos constitutivos de las sociedades de partida. La revolución en España, que transformó el Antiguo Régimen en una monarquía constitucional,

fue muy distinta de la revolución en Francia, que transformó el Antiguo Régimen en una República.

5. El modelo canónico como criterio para clasificar las teorías de la Revolución francesa

En cualquier caso, el Antiguo Régimen, como sistema político más o menos estable, es un sistema susceptible de ser analizado desde el modelo canónico formal que presuponemos, es decir, es susceptible de ser considerado como si fuera una realización concreta suya, un modelo material en el cual las proporciones de sus caras o dominios alcanzan unas medidas propias, que habrá que confrontar diferencialmente con otros modelos materiales, y aun con las distintas fases históricas por las que haya atravesado el Antiguo Régimen (por ejemplo, fases de bonanza en la capa basal, junto a fases de declive cortical, o bien crisis de cosechas en la capa basal, junto a recuperaciones en la capa conjuntiva).

Lo que sí puede darse por cierto es que la red del Antiguo Régimen no se deshizo instantáneamente, ni las capas o ramas de cada uno de sus Estados se desmoronaron simultáneamente. Ni siquiera la transformación fue del mismo calado en todas las caras del eneaedro, lo que explica que las apreciaciones de lo que significó en realidad la Revolución sean muy diversas. Y podemos utilizar el modelo canónico para clasificarlas.

Distinguiríamos así las teorías conjuntivas de las teorías basales y de las teorías corticales de la Revolución francesa, según la capa que la teoría unifactorial considere significativamente más afectada que las otras. (También cabría distinguir tres tipos de teorías bifactoriales de la Revolución, las que señalasen como cauce principal de la transformación no a una capa, sino a dos —conjuntiva y basal, o conjuntiva y cortical, o basal y cortical—,

o, por supuesto, habrá teorías trifactoriales que crean necesario tener en cuenta las variaciones de las tres capas interactuando mutuamente.)

Ateniéndonos a las teorías unifactoriales, el modelo nos ofrece una posibilidad inmediata de una clasificación no vacía:

1. Teorías conjuntivas de la Revolución francesa

Habría un primer tipo de teorías de la Gran Revolución que podrían llamarse conjuntivas, si es que ellas considerasen que la transformación del Antiguo Régimen fue ante todo la transformación de su capa conjuntiva; a partir de ella se habrían producido las correspondientes transformaciones en la capa basal y en la capa cortical. La Revolución habría comenzado por esta capa y su revolución determinaría las modificaciones consecuentes en las capas basal y cortical.

La Revolución francesa habría tenido lugar principalmente en la capa conjuntiva del Antiguo Régimen. La Revolución invirtió enteramente las relaciones entre el monarca y *el pueblo*. La soberanía, asumida por el rey, se trasladó al pueblo, o fue *recuperada* por él. Teorías de la Revolución como las arriba mencionadas en otro contexto, el jacobinismo católico de Buchez y otras, podrían clasificarse, desde luego, entre las teorías conjuntivas. La Revolución francesa, en el periodo jacobino, habría consistido en una serie de movimientos impulsados por el egoísmo individualista de la burguesía. La verdadera revolución habría tenido lugar en el periodo jacobino. Después la revolución quedó detenida. Haría falta una nueva revolución que, inspirada por el jacobinismo católico, llevase adelante la transformación del pueblo en nombre del principio de la fraternidad.

También cabría clasificar entre las teorías conjuntivas a la en otro tiempo célebre teoría de Luis Blanc, que expuso, desde una perspectiva socialista, en su *Histoire de la Révolution Française*

(1847). Según Blanc existen tres principios de organización social: la autoridad, la libertad y la fraternidad. El principio de autoridad reinó durante la Edad Media, y su mejor expresión habría sido el Pontificado y la Monarquía Absoluta. Con Lutero habría comenzado el *reinado* de la libertad y del individualismo, y éste habría sido el principio que triunfó con la Revolución francesa. Pero el futuro de la revolución habría que ponerlo en el *reinado* del principio de fraternidad, que hay que situar en el porvenir, aunque ya se habría iniciado claramente en la Revolución, con la Montaña y con Robespierre, pero sucumbió el 9 de Termidor. La historia de la Revolución es para Blanc la lucha del principio del individualismo contra el principio de la fraternidad. Esta lucha habría ya comenzado en la filosofía del siglo XVIII, como enfrentamiento de dos escuelas. La una fundada sobre el principio de los derechos individuales (se dirá después: sobre los principios del liberalismo) y la otra fundada en el principio de la libertad, en cuanto fruto de la unidad y del amor. «La primera procede del protestantismo, y la segunda es hija del Evangelio». A la primera pertenecen, según Blanc, Voltaire, D'Alembert, Helvetius, Montesquieu, Turgot; a la segunda Rousseau, Mably, Morelli, incluso Necker.

2. Teorías basales de la Revolución francesa

En el segundo tipo de teorías ponemos a las teorías basales, que consideran a la capa basal como clave de la revolución. Pero no propiamente en los componentes basales de carácter político (económico-político, es decir, los que son propios de la economía nacional), sino más bien en los componentes económicos abstractos. En términos lógicos, la diferencia entre los componentes económico-políticos y los económico-sociales estriba acaso en que los componentes basales económico-políticos presuponen el formato atributivo del Antiguo Régimen, mientras que los componentes

económico-sociales presuponen un formato económico abstracto —por la abstracción de los componentes atributivos—, de índole porfiriana, en tanto contempla las leyes económicas comunes (distributivamente) a todas y cada una de las economías nacionales posibles.

Habría que poner, en un primer lugar (llamado a tener ilustres seguidores en el materialismo económico marxista, y sobre todo, en el economicismo no marxista), a Arthur Young, un viajero inglés que fue testigo presencial de muchos sucesos revolucionarios que relató en su *Travels in France* (1792). Young buscó y creyó encontrar las causas de la Revolución en los *Cahiers* más que en las *lettres de cachet,* relativas a los encarcelamientos arbitrarios (diríamos propios de la capa conjuntiva), porque éstas eran menos numerosas de lo que pudiera esperarse, y además afectaban sobre todo a las clases altas.

Young detiene su atención, por tanto, en lo que denominamos capa basal. Según él, las dificultades efectivas afectaban sobre todo a los habitantes del campo. El reparto de los impuestos, las arbitrariedades dispuestas por los intendentes de las provincias, sin ninguna responsabilidad ni control (cargos que arruinaban anualmente a varios cientos de agricultores), la desigualdad de los impuestos (la nobleza y el clero estaban exentos de la *talla*), los derechos de los aristócratas sobre la caza de jabalíes o cerdos que destrozaban las cosechas... Young no sólo pone las causas de la revolución en lo que llamamos la capa basal; también se interesa por prevenir sus posibles efectos. La revolución podría tener resultados importantes y satisfactorios para los pequeños propietarios, clase ya muy numerosa en Francia (acaso la mitad y aun los dos tercios de su población), aunque aquejada de las terribles exacciones feudales. Young dice tener la convicción más profunda de que se ha hecho necesario un cambio, que permita llevar el bienestar (la felicidad) al pueblo: un cambio que habría de limitar la

autoridad **real,** restringiendo la tiranía feudal y reduciendo la Iglesia al control del Estado, corrigiendo los abusos, etc.

3. Teorías corticales de la Revolución francesa

Como teorías corticales de la Revolución francesa habría que considerar, ante todo, a las que ponen la novedad y la importancia de la Gran Revolución no sólo en los cambios súbitos y espectaculares, pero acaso superficiales que se produjeron en la capa conjuntiva (sobre todo en la época del Terror), o incluso en los cambios más prosaicos que pudieran haber tenido lugar en la capa basal, y que, en cualquier caso, venían produciéndose gradualmente desde siglos, sino en la capa cortical. Pues aquí residiría la verdadera novedad histórica de la Revolución francesa.

Para utilizar nuestras fórmulas: mientras que los Estados, por su capa cortical, circunscriben tradicionalmente su esfera de actuación al territorio del que se han *apropiado*, y, en cuanto tales Estados, han de renunciar a cualquier control relativo a los territorios que los demás Estados tienen asignados, es decir, si las revoluciones políticas tradicionales son procesos internos a cada Estado (por ejemplo, cambios de dinastía, motines, etc.), sin perjuicio de los efectos colaterales en otros Estados, la Revolución francesa habría proyectado su acción, en cuanto revolución calculada para tener influencia en todos los demás Estados, es decir, para ejercer sus efectos en la totalidad del Género humano.

Y la principal prueba que podría darse sería, ante todo, la *Declaración de los derechos del hombre*, asumidos (sin que pueda justificarse de otro modo su proclamación) como competencia de los ciudadanos franceses, y, en su final, del Imperio de Napoleón. El origen de la Revolución francesa habría consistido ante todo en su proyecto de dilatación de la capa cortical de Francia hasta el punto de poder incluir en ella la totalidad de los demás Estados de la Tierra.

El autor que acaso se aproximó más a una teoría cortical de la Revolución francesa fue Alexis de Tocqueville (1805-1859). Tocqueville expone su teoría cortical en su celebérrima obra *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1856). Según Tocqueville la Revolución francesa no fue una obra anárquica o destructiva; tampoco significó una ruptura radical con el Antiguo Régimen, puesto que mantuvo siempre profundos lazos con él. Lo característico y nuevo de la Revolución, y en ello estribaría su grandeza, es que ella se mantuvo a la manera o escala de las revoluciones religiosas. Sus características son, en efecto, el cosmopolitismo y el proselitismo. «Todas las revoluciones civiles y políticas tienen una patria; la revolución francesa no tiene territorio propio.» La Revolución francesa ha considerado al hombre en general, en lugar de considerar a tal hombre, de tal nacionalidad, en particular.

De entre los tres tipos de teorías de la Revolución que hemos distinguido, acaso son las corticales (y en menor grado las conjuntivas) las que se mantienen más cerca de una idea trascendental de la Revolución francesa y, por tanto, según nuestros planteamientos, de las ideas de derecha y de izquierda como ideas trascendentales derivadas de ella. En cambio, las teorías basales, consideradas en sí mismas, se circunscriben a un horizonte mucho más prosaico que se ocupa simplemente del bienestar del consumidor satisfecho que vive en cada territorio apropiado por cada Estado, como si este bienestar fuera el fin último de la Revolución.

Sin embargo, habría que añadir, críticamente, que la forma en la que Tocqueville expuso su teoría cortical adoleció de un estilo metafísico capaz de desvirtuar todo lo que en ella pudiera haber de verdadero. La misma contradicción fundamental que cabe advertir en la teoría de Tocqueville —«la Revolución francesa es un hecho absolutamente original», «la Revolución francesa mantiene vínculos profundos y ocultos con el Antiguo Régimen»—

puede despejarse si dejamos de lado sus componentes metafísicos. Componentes que, por nuestra parte, haríamos consistir en la apelación al Género humano como objetivo real de las revoluciones religiosas y de la Revolución francesa.

Tocqueville, sin duda, no veía mayor dificultad en utilizar la idea de Género humano como si fuera una idea objetiva (y no sólo los revolucionarios franceses, también los revolucionarios de la I, II y III Internacional, utilizaron la idea de Género humano, como siguen utilizándola hoy los humanistas que se acogen a los derechos humanos como si esta entidad fuera el fundamento filosófico político más firme de cualquier acción ética o política).

Pero cuando dejamos de lado el Género humano, cuando sustituimos la idea de un Género humano como sujeto (metafísico) de la historia y la sustituimos por la idea de un Imperio universal, es decir, por la idea de una *parte* de ese Género taxonómico, la parte que se define por su proyecto de controlar a las demás partes, entonces las contradicciones de Tocqueville desaparecen.

Porque la Revolución francesa mantiene vínculos profundos con el Antiguo Régimen, sin duda, pero nada oscuros. Son los vínculos que derivan del imperialismo francés, continuamente frustrado desde la época de Carlomagno por los imperios vecinos. Un imperialismo que volvió a hacerse visible en la época de Richelieu, y sobre todo en la época de Luis XIV. Desde esta idea podría interpretarse, por ejemplo, su política de intervención en la sucesión al trono de España; las reivindicaciones, una vez muerto su suegro Felipe IV, de los Países Bajos españoles, la toma de Lille, la paz de Aquisgrán (1668), que reconoció sus conquistas; la Guerra de Holanda (1672-1678), la política colonial de Colbert, incorporando varias Antillas, el descubrimiento por Roberto Cavelier de La Salle del valle del Misisipi, y su misma denominación de Luisina, en honor del Rey Sol...

6. Anacronismos en la utilización de los términos *derecha* e *izquierda*

Es en estos procesos de transformación revolucionaria, entendiendo aquí la revolución casi tanto en el sentido de los ciclos astronómicos como en el sentido de las revoluciones trascendentales (que pretendían transformar la estructura misma de la naturaleza humana, la creación de un hombre nuevo), cuando comienzan a aparecer, y muy débilmente al principio, las oposiciones entre la derecha y la izquierda.

En España esta oposición es muy tardía, y hasta final del siglo XIX o comienzos del siglo XX la oposición no aparece en primer plano, y mucho menos con alcance trascendental.

Aparece en gran medida como designación nueva y generalmente oblicua de oposiciones dualistas trascendentales más arcaicas (liberales/serviles, apostólicos/progresistas, cristinos/carlistas, whigs/tories, etc.) que habían ido desvirtuándose a raíz del surgimiento de dualismos de otro orden (anarquistas/estatistas, comunistas/capitalistas). La reorganización de estas corrientes en bloques históricos nuevos, por ejemplo, el bloque de los liberales, conservadores y progresistas, frente al bloque de los anarquistas, socialistas o comunistas, ya no podría designarse por medio de oposiciones teológicas tales como apostólicos/paganos, y menos aún cristinos/carlistas. Las denominaciones *derecha* e *izquierda*, en su interpretación dualista trascendental, arrastrarían también esa función elusiva, neutral, a la que hemos aludido anteriormente; no eran meros cambios léxicos, puesto que reflejaban y encubrían situaciones sociales, históricas y políticas nuevas.

Ahora bien, si utilizamos, como es habitual, aunque incurriendo en anacronismo, las denominaciones de *derechas* e *izquierdas* como rótulos para designar a corrientes o partidos precursores que entonces se denominaban de otro modo, y no por razones

meramente léxicas, sino porque las denominaciones envolvían también conceptos diferentes, la cuestión se plantea de esta forma: ¿qué tienen que ver con el Antiguo Régimen los partidos o corrientes, muy diversos en su época (los finales del XVIII e inicios del XIX), pero que hoy solemos reagrupar taxonómicamente por medio de los conceptos de derecha y de izquierda?

No preguntamos tanto por la unidad que entonces (siglos XVIII y XIX) pudieran tener la derecha y la izquierda, que no existían como clases dualistas, sino por los precursores dualistas del dualismo posterior. Un dualismo que ha vuelto a reproducirse con toda su virulencia en España, a raíz de la segunda victoria del PP contra el PSOE en las elecciones del año 2000.

Cuando se habla de la derecha y de la izquierda, referida al siglo XIX, suele hacerse desde el presente. Desde un presente en el que está viva (todavía) la oposición dualista trascendental (mítica) entre la derecha y la izquierda. Es decir, se hace a sabiendas del anacronismo, pero ad hóminem, respecto de quien no advierte el anacronismo, y aún concediendo que los precursores del dualismo posterior pueden ser considerados como precursores y por tanto como eslabones entre las corrientes y partidos creados en el proceso de transformación del Antiguo Régimen y nuestra situación actual.

La ventaja de esta argumentación ad hóminem, mediante la utilización del anacronismo, estriba en la posibilidad de convertirla en un cauce a través del cual pudiéramos llegar a una misma conclusión: el carácter mitológico de la distinción dualista trascendente entre la derecha y la izquierda, como distinción cuyo carácter dual sólo puede proceder efectivamente de las oposiciones aparecidas en el proceso de transformación del Antiguo Régimen. Oposiciones que han ido desapareciendo a medida que el Antiguo Régimen puede darse ya por extinguido. Y no necesariamente porque haya sido sustituido por otro régimen mejor o más progresista, sino sencillamente porque ha sido transformado en

otro régimen diferente, el régimen de las democracias homologadas de mercado pletórico, en el que vivimos.

Un régimen que para muchos ideólogos representa un salto cualitativo en el progreso de la humanidad, el fin de la historia, la Parusía del Género humano, la consagración de la igualdad y de la libertad de todos los hombres. Para otros (entre quienes me cuento), sin embargo nada tiene que ver este *salto* con una conquista *trascendental* de la libertad, de la igualdad, de la racionalidad o de la fraternidad. Porque los ciudadanos que constituyen hoy las democracias parlamentarias de mercado pletórico se comportan tan maquinalmente, en sus procesos de elección, como se comportaban los súbditos del Antiguo Régimen; porque las mitologías, aparentemente racionales, que envuelven a los ciudadanos de nuestras democracias homologadas son tan metafísicas como las que envolvían a nuestros antepasados de la Edad Media.

Y no es que, asentados en el *nihil novum sub Sole*, podamos afirmar que no haya habido transformaciones, sino porque estas transformaciones se han producido en otros terrenos que aquellos en los que se dice reinar la libertad, la igualdad y la racionalidad. Se han producido en el terreno de la tecnología, de la indumentaria, de la distribución del trabajo, de la organización administrativa de las responsabilidades individuales, de las formas de ocio... Pero tan racionales, o tan estúpidos, como lo puedan ser los millones de aficionados que siguen diariamente el desarrollo de competiciones deportivas, lo eran también los miles de voluntarios que acudían a enrolarse en los ejércitos de las Cruzadas. Y sin embargo los historiadores positivos, que escriben ampliamente y con gran erudición sobre las transformaciones políticas del Antiguo Régimen hasta nosotros, suelen casi siempre adoptar alguna de las posiciones de este dualismo trascendental, situado en la perspectiva del progresismo izquierdista (como criterio de valoración histórica del curso histórico), o bien en la perspectiva del conservaduris-

mo derechista. Y, lo que es peor, sin darse cuenta de ello, o creyendo que están plegados a la historia real positiva de lo que realmente ocurrió.

7. La Revolución francesa fue superficial o profunda según la escala en la que se considere

Lo esencial es esto: que cualesquiera que fueran las corrientes, partidos, grupos, que actuaban a raíz de la Revolución, que comienzan a desmontar el Antiguo Régimen, o resisten a esa transformación, y que clasificamos en derechas e izquierdas, ellas tenían que haberse ido formando como una reorganización de las mismas capas o ramas del Antiguo Régimen. En nuestra imagen: de aquellas caras del eneaedro irregular que estaban siendo atacadas por la piqueta demoledora, aunque orientada casi siempre a levantar nuevas edificaciones. Las cuales, en ningún caso, podrían haber sido creadas de la nada, puesto que necesariamente tenían que utilizar los materiales, ya preparados o conformados en el Antiguo Régimen.

Pongamos por caso: la organización de los cultivos o la organización social (familia monógama, propiedades, herencias), y correspondientemente la conformación de los sujetos corpóreos como individuos responsables de sus actos, y no, por ejemplo, como meros reflejos de un Entendimiento Agente. El proyecto de conformación de los sujetos como ciudadanos mediante un proceso de holización, de carácter abstracto y teórico, en ningún caso habría que confundirlo con su realización efectiva. Y no porque *todavía* no se hubiera logrado esta realización, o porque ella tuviese déficits, sino porque es imposible (como imposible es descomponer el Estado celular, en el que consiste, en expresión de Haeckel, un organismo pluricelular, en una multiplicidad de millones de células aisladas que ulteriormente hubieran pactado asociarse

entre sí para formar dicho organismo). Las tecnologías más avanzadas en minería, en imprenta, en comunicación, en transportes, el desarrollo de las ciencias naturales, el lenguaje común gramaticalizado, todo esto fue heredado del Antiguo Régimen por los revolucionarios.

En cierto modo la Revolución, por profunda que pareciese, también podría verse, cambiando de escala, como una transformación superficial que tuvo lugar tanto o más en el terreno de la ideología (de la nematología) como en el terreno de las técnicas cotidianas e institucionales; acaso supuso cambios en las relaciones entre las personas, mucho más importantes que los cambios en las instituciones. Sólo un idealista puede creer que la Revolución francesa, con su proyectada holización racional, llegó al fondo y transformó definitivamente todo de arriba abajo, por la fuerza de su voluntad, mágicamente.

Sobre todo, insistimos en que las izquierdas (o sus precursoras, que determinaron la conformación de las derechas), formadas en el seno del Antiguo Régimen, jamás hubieran podido, como muchos lo pretenden, lograr transformaciones instantáneas e integrales. Necesitaban proceder *por partes,* es decir, desde el punto de vista de nuestro modelo, *por capas o por ramas.* Y quienes se resistían a la transformación, o incluso organizaban la contrarrevolución, es decir, los precursores de las derechas, tampoco podrían hacerlo como representantes de un Antiguo Régimen cuya unidad jamás había sido la propia de una unidad de simplicidad. Pero menos ahora, en el momento de su despedazamiento. La unidad entre las diversas partes o corrientes precursoras de la derecha sólo podría fundarse en la unidad diamérica que cada parte (instituciones, grupos) del Antiguo Régimen mantuviese con otras partes (instituciones, grupos). Una unidad que, en todo caso, tampoco podría estar fundada en relaciones mágicas, en el Espíritu del siglo, sino en conexiones establecidas y actuantes, como pudieran serlo las cadenas

de suministros del campo a las ciudades, las redes de comerciantes, los contactos personales, familiares, regionales, etc.

En suma: las transformaciones revolucionarias actuaban de manera muy distinta en la capa cortical (y dentro de ésta en la rama ejecutiva, en la legislativa o en la judicial) y en la capa basal o en la capa conjuntiva. Parece evidente que la acción revolucionaria en Francia, en los días de la Constituyente, incluso en los días del Terror, se circunscribió casi exclusivamente a la capa conjuntiva. En su rama ejecutiva, porque los reyes fueron guillotinados y la monarquía se transformó en república; en su rama legislativa porque el Parlamento estamental fue sustituido por una asamblea democrática con sufragio universal (en teoría, porque de hecho el cuerpo electoral tenía que ser seleccionado por criterios muy restrictivos del conjunto de los ciudadanos adultos). Y en su rama judicial, los cambios revolucionarios fueron más lentos, una vez pasada la época de los tribunales populares.

8. La Revolución en España

Pero en España, la Revolución, en la capa conjuntiva, tuvo lugar de un modo totalmente distinto y original. Por de pronto la misma monarquía, incluso la misma dinastía, continuó, aunque profundamente transformada. La revolución no afectó a la capa basal, salvo en el traspaso de las propiedades de las manos muertas de la aristocracia o del clero a otras personas particulares, las que integrarían la llamada *burguesía ascendente*. Una burguesía que en principio pudo ser vista como revolucionaria (los liberales, de izquierdas), pero que ulteriormente pondría de manifiesto sus componentes derechistas. Y no por traición o por evolución de su condición primera, sino porque era esta misma condición, demoledora del orden del Antiguo Régimen implicado en las manos muertas,

la que les convertía en conservadoras (en conservadoras de aquellos componentes del Antiguo Régimen), es decir, la que los convertía en gentes de derecha, en el momento mismo en el que estaban transformando las propiedades del Antiguo Régimen en propiedades de quienes, en el Nuevo Régimen, podían comprarlas.

En la capa cortical los cambios revolucionarios fueron decisivos, aunque efímeros muchos de ellos. Napoleón alteró las fronteras de los reinos de Europa, y aunque sus transformaciones volvieron, en gran medida, a la situación inicial, no todo quedó ya igual. En cambio, la revolución tuvo en la capa cortical del Imperio español efectos mucho más profundos.

Hacia el interior acaso el efecto más notorio fue la transformación, debida a la combinación de la Guerra y de la Revolución, del ejército real, formado por soldados del rey, en un ejército nacional, procedente en gran medida de las guerrillas.

Pero hacia el exterior los efectos fueron devastadores, porque en pocos años todos los virreinatos o provincias que España tenía en ultramar se emanciparon y formaron repúblicas independientes, a veces amigas, a veces enemigas suyas.

En conclusión, la unidad de la derecha (o de sus precursores) se funda en la unidad y afinidad entre las partes del Antiguo Régimen. Pero, en la medida en que esas partes iban dislocándose, las derechas también asumían importantes diferencias, sin perder sin embargo su aire de familia. Recordemos otra vez a Plotino: «Los heráclidas forman un mismo género no tanto porque se parecen entre sí, sino porque proceden de un mismo tronco».

9. Los derechos del hombre y los del ciudadano

En resolución, la idea de derecha, cuando la entendemos como género plotiniano, históricamente, en función del Antiguo Régi-

men, no puede menos de implicar la consideración de las reacciones que el Antiguo Régimen desplegó en su frente conjuntivo, en su frente basal y en su frente cortical. Ya fueran esas reacciones de resistencia, ya tuvieran el sentido de una contrarrevolución o de una adaptación a las nuevas circunstancias. Una idea *de derechas* que prescinda de estas distinciones entre los frentes a través de los cuales tuvo que ir desplegándose, sólo puede ser una idea simplista, exangüe y raquítica, expuesta a convertirse en un fantasma que fácilmente queda engullido por los mitos dualistas trascendentales.

Ahora bien, este simplismo en el entendimiento de la idea de derecha se abrió camino (y sigue abriéndoselo) probablemente por la tendencia a considerar al Antiguo Régimen principalmente desde su capa conjuntiva, poniendo entre paréntesis (o en apéndices, o en notas al margen) tanto las transformaciones de su capa basal como las de su capa cortical, que son esenciales cuando mantenemos las coordenadas del materialismo filosófico. El simplismo podría entonces redefinirse como la tendencia a reducir la derecha a la condición de derecha conjuntiva (o basal o cortical). Pero el simplismo no es sólo un mero efecto de un mecanismo de abstracción o, si se prefiere, de pereza mental; es sobre todo un efecto de la misma concepción del Estado. Y el que llamamos simplismo conjuntivo tendría mucho que ver con una concepción idealista voluntarista (espiritualista, en el fondo) del Estado, y del Antiguo Régimen. Una concepción que habría inspirado precisamente a los mismos revolucionarios franceses en la medida en que ellos fueron impulsados por las ideas abstractas de la libertad y de la fraternidad.

En efecto, la izquierda revolucionaria pretendió, ante todo, volver del revés al Antiguo Régimen por su capa conjuntiva, en nombre de la libertad y de la fraternidad, transfiriendo la soberanía del rey a la Nación, representada en la Asamblea nacional. Pero

la Asamblea, en nombre de la fraternidad (que no podía circunscribirse a los súbditos del rey de Francia, puesto que todos los hombres de todos los Reinos del mundo eran hermanos, según la tradición estoico-cristiana, heredada por los ideólogos de la revolución), lo primero que hizo fue una *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.*

El «y» de esta Declaración, como hemos señalado muchas veces, aparentemente copulativo, encerraba en realidad una disyunción, una contradicción. Que podría hacerse consistir en una suerte de yuxtaposición entre el *hombre*, que es una clase distributiva (los individuos átomos humanos, independientemente del rey del cual eran súbditos, e independientes unos de otros, sin perjuicio de que tras el contrato social hubieran decidido reunirse), y el *ciudadano*, como clase atributiva (porque nos remite a ciudades concretas localizadas, herencia a su vez del concepto de hombre libre antiguo, como ciudadano romano).

Mientras que los hombres y sus derechos son concebidos como independientes del territorio nacional, incluso independientes de la Tierra (los hombres seguirían siendo hombres incluso cuando se trasladasen a la Luna, una hipótesis ya muy considerada en la época de Cyrano de Bergerac, o de Fontenelle, o de Kant), los ciudadanos no podrían concebirse desvinculados de su ciudad histórica, porque se vinculaban necesariamente a la ciudad que les confiere precisamente su condición de hombres libres, en el sentido positivo de la *libertad para*, distinta de la libertad negativa o *libertad de*, que les confiere su condición de hombre.

Pero esto quiere decir, desde las coordenadas de la teoría política que presuponemos, que una revolución que proclama los derechos del hombre en general (desbordando claramente la esfera de jurisdicción de la Asamblea francesa) ha de dejar de lado los componentes basales y los corticales, que son imprescindibles en la definición del ciudadano. Por ello, los principios de la revolución con-

juntiva pueden considerarse como propios de un voluntarismo idealista casi puro, que habría de ir yuxtapuesto a una política real (adventicia a él) que actúe en la capa basal y en la cortical, según las necesidades del momento.

En este punto es muy instructivo reconsiderar el contraste entre la Revolución francesa y la Revolución española. Mientras que la Revolución francesa comenzó por una declaración de los derechos del hombre para, desde ella, descender a los derechos del ciudadano —y esto debido sin duda, insistimos, a que el Reino de Francia no había logrado en toda su historia establecer un imperio universal—, la Revolución española comenzó, en el artículo primero de la Constitución de 1812, definiendo la Nación española como la «reunión de todos los españoles de ambos hemisferios». La Revolución española, por decirlo así, no necesitaba reivindicar la condición humana de los españoles (en la línea de la sentencia que unas décadas después formulaba Pi Margall: «Antes que español soy hombre»), precisamente porque los *españoles* ya estaban presentes desde hacía siglos en ambos hemisferios. De otro modo, mientras que los revolucionarios franceses se veían obligados a definir a los franceses en cuanto hombres, al margen de la capa basal y cortical, la Revolución española definía a los hombres en cuanto españoles que ocupaban inmensos territorios (basales) y con fronteras indefinidas (corticales) con otros Reinos o Naciones.

Desde esta perspectiva, la derecha, en cuanto herencia del Antiguo Régimen, no puede separarse de la derecha basal, porque el territorio apropiado por el Estado (que sólo se constituyó como tal precisamente a partir de esa apropiación) es condición necesaria, aunque no sea suficiente, para que la derecha pueda existir como una realidad dada en función del Antiguo Régimen. Desde este punto de vista, podría decirse que tienen inequívocos componentes de derecha todos aquellos partidos políticos que, aunque sean de izquierda por otros motivos, incluyen en su programa,

como contenido esencial, incluso primario, el mantenimiento de un territorio local definido históricamente y con fronteras corticales (tanto si estas fronteras son imaginarias, como lo son las de la Euskalherria de las siete provincias del PNV, como si son efectivas desde el punto de vista del derecho internacional).

Un corolario importante, deducido de las premisas anteriores, es éste: que la izquierda basal-cortical más pura será aquella izquierda que no sólo ignora o deja de lado, en su definición, a la capa basal y a la cortical, sino que incluso niega esas capas en sus proyectos políticos revolucionarios. Porque negar estas capas es precisamente negar al Estado, es mantener las posiciones del anarquismo —la tercera generación de la izquierda definida—. El anarquismo, por tanto, se nos presenta como la forma más pura de la izquierda. Y no ya tanto como la extrema izquierda, sino como la izquierda sin más, como la izquierda política absoluta: las demás izquierdas serán sólo izquierdas moderadas.

La Revolución francesa en sus componentes de izquierda rozó sin duda el anarquismo, implícito en su declaración de los derechos del hombre. Pero la Revolución española se mantuvo siempre muy lejos del anarquismo (lo que no quiere decir que el anarquismo no prendiera en España, aunque más como un movimiento antisistema o contracultural —diríamos hoy— que como un movimiento político).

También hay que tener en cuenta que el comunismo de inspiración marxista siempre tuvo en su horizonte la extinción del Estado, es decir, el anarquismo. Un anarquismo sin duda aureolar, cuya presencia entre los componentes técnicos del Estado soviético fue prácticamente nula, aunque fuera muy importante en los componentes nematológicos o ideológicos de la misma. Pero en la medida en que la Unión Soviética mantuvo férreamente en sus estratos técnicos el estatismo como fruto de la dictadura del proletariado, podría allá ser considerada, desde la óptica anarquista, como una revolución de derechas.

Capítulo 3

TEORÍA DEL CENTRO: CENTRO DERECHA, CENTRO IZQUIERDA Y CENTRO NEUTRO

1. Componentes geométricos y lógicos del concepto político de centro

1. Geometría y política

Es frecuente que cualquier teórico de la política (politólogo, historiador, sociólogo) que se enfrenta con el concepto político de *centro* —teniendo a la vista las realidades empíricas (partidos, corrientes, tendencias) que se autodenominan o son denominadas como partidos, corrientes o tendencias de centro— comience su exposición con algunas consideraciones geométricas sobre el concepto de centro. Pero la cuestión es que el concepto geométrico de centro no es una mera metáfora ilustrativa sobrentendida en un concepto político: es la propia médula del concepto. Por eso es obligado comenzar por el análisis de la influencia del concepto geométrico de centro en el concepto político, puesto que el material empírico sometido a análisis contiene de un modo más o menos explícito, en su propia definición, el concepto de centro geométrico.

El concepto de centro político contiene, en efecto, un concepto geométrico más o menos confuso de centro, que se aproxima a su concepto etimológico: los griegos designaban con el término *kentron* al punto fijo del compás que permite determinar, en función de él, dos puntos equidistantes, a izquierda y a derecha, de una recta que

pase por él. Por tanto, también de todas las rectas que pasan por él, en las cuales quedan determinados los puntos equidistantes (no todos, puesto que son infinitos) que forman la circunferencia. El centro es también el objetivo de la flecha disparada en busca de la diana.

Parece obligado que al disponernos a analizar el concepto de centro político comencemos por someter este concepto, más o menos desdibujado (centro emic), a un análogo geométrico algo más preciso que nos lleva a un concepto geométrico de centro (centro etic) desde el cual podamos comenzar a analizar los llamados centros políticos. La subestimación de la importancia para el análisis de los centros políticos de los componentes geométricos del concepto de centro no es sólo cuestión metodológica. Tal subestimación está muchas veces vinculada a una ideología política de la mayor importancia, precisamente a la que venimos llamando mitología dualista trascendente, constitutiva del formato metafísico de la oposición izquierda/derecha.

Ante todo, constatemos que desde la perspectiva del dualismo metafísico del que ya hemos hablado, no cabe reconocer una posición de centro que sea independiente de la izquierda o de la derecha. No hay una recta real (continua) en la que pueda señalarse un punto, un centro aislado, que no pertenezca a ninguno de los segmentos (finitos) que él determina en ella. Ingenuamente viene a reconocerlo Chantal Mouffe, a quien ya hemos nombrado (a propósito de su libro *La paradoja democrática,* Barcelona, 2003), porque su visión dualista de la oposición derecha/izquierda le lleva a subestimar el componente geométrico del concepto político de centro, al acusar al centrismo político de bloquear la «creación de identidades colectivas» (y que son precisamente las identidades sustantivadas que nosotros llamamos míticas: la identidad mítica de la derecha y la identidad mítica de la izquierda). La autora añade además que si el marco de la oposición [dualista] de izquierda/derecha se borra, las consecuencias para la democracia pueden

ser catastróficas, porque se debilitaría el proceso de transformación del antagonismo en agonismo.

Pero una cosa es que los grupos que buscan el centro tiendan algunas veces a ocultar los conflictos políticos y sociales realmente existentes (como si al conquistar el centro hubieran logrado alcanzar la paz perpetua, inmóvil y estable: el centro puede permanecer inmóvil, invariante, cuando el círculo gira sobre sí mismo), y otra cosa es que los conflictos particulares, tradicionales en las democracias parlamentarias, expresados nebulosamente a través de la oposición izquierda/derecha (en función de las cuales cobra sentido el centro) no hayan podido ser superados por alguna ecualización entre la derecha y la izquierda. Y sin que el logro de una ecualización en el terreno de una oposición particular (como pudiera serlo la oposición entre abortistas y antiabortistas) quiera decir que no subsistan, o no puedan surgir nuevos conflictos particulares, no menos profundos que los que pretenden canalizarse en la oposición mitológica universal entre la izquierda y la derecha.

Seguramente la falta de atención a los componentes geométricos del concepto de centro político tiene que ver con la circunstancia de que la mayor parte de los analistas dan por supuesto un concepto geométrico de centro tan elemental, escolar, claro y distinto que no parece encerrar mayores dificultades ni merece la pena al politólogo pararse un minuto a reflexionar sobre él.

Se presupondrá, en efecto, una definición precisa y clara de centro geométrico que podrá ir acompañada de un dibujo: centro es el punto interior de un círculo en el que se clava el compás, y que equidista de todos (¿infinitos?, ¿finitos?) los puntos de la circunferencia. Se procederá después al análisis de las diferentes muestras del material político empírico que se tiene entre manos, guiados por este principio crítico: no podemos esperar encontrar la claridad y distinción del concepto de centro geométrico en los materiales empíricos, porque el espacio político no es tan liso, uni-

forme y homogéneo como lo es el espacio geométrico. El espacio político es muy irregular, y en consecuencia habrá que esperar que la aplicación del concepto geométrico de centro al espacio político sea sólo aproximativa, y en modo alguno estricta. Los diferentes tipos empíricos de centro político derivarán del material político, y no del concepto geométrico de centro en torno al cual esos materiales se organizan como tales.

Ahora bien, lo primero que habría que tener en cuenta, ya en el terreno geométrico (es decir, no el terreno empírico de la política), es que el centro, como ya hemos dicho anteriormente, es término de una relación ternaria. Es una especificación de la relación genérica *entre*, a la que añade como diferencia específica la nota de equidistancia. El centro, en cuanto es un punto entre otros dos, es el lugar de corte que separa la clase política de la izquierda de la clase política de la derecha, cuando estas clases son entendidas desde la perspectiva dualista. Pero si el centro se utiliza para señalar un punto de corte, es decir, si se utiliza como un centro virtual, neutro o absoluto, resulta ser un centro metafísico y no positivo. Y precisamente porque la relación *entre* no implica equidistancia, podemos representar topológicamente la relación de centro en líneas muy diferentes. Para abreviar: el centro no está limitado al centro absoluto o metafísico, y ante todo porque se reproduce, como centro positivo, tanto en el centro izquierda como en el centro derecha: el -3 es centro entre el -5 y el 0, y el +3 es centro entre el 0 y el +5.

Y si al organizar el material político empírico, en lugar de presuponer la circunferencia como lugar geométrico de los pares de puntos equidistantes del centro, presuponemos una elipse, entonces el centro izquierda y el centro derecha podrán asociarse a los focos de esta elipse (presupuesta como símbolo del campo político analizado); una elipse en la cual ya no cabrá hablar de un centro, salvo en un sentido metafísico, a saber, el del centro de la elipse cuando su distancia focal sea nula, es decir, cuando ya no sea elipse.

A esta diversidad de acepciones geométricas del término *centro* se añade la diversidad de formulaciones lógicas según las cuales las acepciones geométricas pueden ser interpretadas.

Aquí distinguiremos simplemente, presuponiendo las dos acepciones de centro ya indicadas, dos formatos lógicos (el formato de las clases y el formato de las relaciones) según los cuales pueden ser interpretadas aquellas dos acepciones. Lo que (en contra de quien presuponga, ateniéndose a la simplicidad escolar del concepto de centro geométrico, que el centro geométrico implica la unicidad) nos permitirá establecer cuatro conceptos lógico-geométricos de centro, que podrían intervenir, en proporción diferente, en la conformación de los conceptos de centro político.

Por otra parte, la involucración entre las clases y las relaciones, fundamento de su inseparabilidad, no es en todo caso uniforme o unívoca. No se trata de que las clases estén siempre involucradas con las relaciones, con cualquier tipo de relaciones. Hay relaciones de muchos tipos, y ésta es la razón por la cual no cabe considerar relaciones puras ni clases puras. Así vemos, por ejemplo, una vez establecida una taxonomía política orientada a organizar el material empírico constitutivo de los partidos políticos que participaron, por ejemplo, en las elecciones legislativas españolas de noviembre de 1933, cómo se establecen relaciones entre las tres clases o conjuntos entonces reconocidos: *derecha, centro* e *izquierda.*

Ante todo esas clases electorales solían ponerse en correspondencia con determinadas clases sociales, en su sentido económico: gran burguesía, pequeña burguesía y proletariado. Ahora bien, la clase electoral derecha tenía un cardinal mayor (calculado por el número de sufragios) que el correspondiente a la clase centro e incluso al que correspondía a la clase izquierda. Las relaciones aritméticas de clase extensional (la relación > y por tanto su recípro-

ca <) se utilizaban como relaciones cuyos términos eran precisamente las clases taxonómicas establecidas por los analistas: *clase de la derecha* (3 365 700 votos) > *clase de la izquierda* (3 118 000 votos) > *clase del centro* (2 051 500 votos).

¿Cabría deducir de aquí que la derecha sociológica tuviese una relación *mayor que* respecto de la izquierda (computada como clase electoral)?

No, porque hay que tener en cuenta la abstención de los anarquistas. Pero ¿hay que dar por supuesto que la clase centro deba acumularse a la clase izquierda? Esto arrojaría otras relaciones: *clase de la derecha*, 3 365 700 votos < *clase de la izquierda*, 5 169 500 votos. Sólo que, en nombre de la misma premisa dualista, podríamos acumular el centro a la clase derecha, y entonces la relación entre las clases sería la siguiente: *clase derecha* (5 417 200 votos) > *clase izquierda* (3 118 000 votos).

En este ejemplo (que, dicho sea de paso, demuestra la fragilidad del criterio de organización de una sociedad en partes definidas por el formato de clases sociales dualistas y distributivas) las relaciones recaen sobre clases, que se suponen previamente establecidas, en su definición extensional como conjuntos, incluso antes del recuento de los votos; pero no por ello podemos generalizar en el sentido de afirmar que las clases son previas a las relaciones. Porque hay otras muchas situaciones en las cuales las clases no son previas a las relaciones, sino que se generan a partir de determinadas relaciones, como ocurre, por ejemplo, en una relación R de varios a varios, cuyo campo es la reunión o suma lógica de su dominio y de su codominio. Y tanto el campo como el dominio o el codominio son clases de términos que no son previos a la relación R, puesto que son generadas por ella.

Por otro lado, la involucración entre clases y relaciones tiene lugar no sólo cuando consideramos clases formadas a partir de relaciones, términos o elementos que participan de un mismo tipo lógico, sino

que también tienen lugar cuando las relaciones se establecen entre elementos de diferente tipo lógico. Así, cuando consideramos las relaciones de la clase de la derecha, no ya con la clase de la izquierda o del centro, sino con otros factores intensionales, tales como proporción de renta (respecto de la renta nacional) o con el factor propiedades heredadas, o bien metros cúbicos per cápita de las viviendas.

En general cabe decir que los formatos de clase pueden ser transformados en formatos de relaciones, sin que las transformaciones arrojen resultados equivalentes; ni siquiera los resultados son siempre coordinables, porque una misma clase puede transformarse en formatos diversos de relaciones entre términos pertenecientes a distintos tipos de unidad. La clase de los cubos puede representarse según tres sistemas de términos relacionados por la igualdad: doce términos arista iguales entre sí y perpendiculares tres a tres, ocho términos vértices iguales entre sí, o seis términos caras iguales entre sí (los hexaedros regulares). La equivalencia entre estos tres sistemas de términos relacionados y las relaciones entre ellos (por ejemplo, $12 = 8 + 6 - 2$) no es trivial.

2. Acepciones políticas de centro

1. El concepto geométrico de centro se complica

Como distinción esencial, por su pertinencia política, en el concepto de centro, podemos tomar la distinción entre centros lineales y centros sólidos. Los centros lineales podrán entenderse como centros rectilíneos (el centro como punto medio equidistante de un par de puntos de la misma recta) y como centros circulares (el centro equidistante de los pares de puntos pertenecientes a la circunferencia). Los centros sólidos aluden a los puntos interiores equidistantes de los pares de puntos que pertenecen a una superficie esférica.

Para simplificar, nos referiremos únicamente a las acepciones centro rectilíneo y centro circular. El centro rectilíneo (unidimensional) es un centro único o singular, una vez establecidos los extremos o parámetros. El centro circular es un centro múltiple, plural, dependiente de los diámetros a los que nos refiramos. El centro rectilíneo es un valor dado en función de los extremos que se determinen como parámetros. El centro circular permite la determinación de múltiples centros situados en cada uno de los diámetros considerados o en el punto dado entre los extremos de las cuerdas que se presupongan; en este caso los centros de las cuerdas no son necesariamente el mismo. (Si estos pares de puntos opuestos se interpretasen como partes de la *semiosfera*, en el sentido de Lotman —que incluye el diálogo—, se manifestaría en cada elemento del par la propiedad de ser de derecha o de izquierda; y aun suponiendo que estas estructuras fuesen universales, la oposición derecha/izquierda sería una oposición positiva en cada región, pero no dualista en sentido trascendente.)

La pertinencia política del concepto de centro unitario se advierte cuando tenemos en cuenta que este centro es el que organiza los puntos de la línea en dos secciones: la que está a la izquierda de 0 y la que está a la derecha de 0. Pero el centro 0 no es ni negativo ni positivo, es decir, no pertenece ni a la izquierda ni a la derecha. Es un punto central y neutral. El centro 0 se define en función de los pares de puntos situados a una distancia finita de él. El centro 0, situado entre esos pares de puntos, puede considerarse además como proyección de un punto exterior a la recta, equidistante de esos puntos (es decir, del vértice de un triángulo isósceles en el que situamos al sujeto operatorio, o al sujeto de referencia, por ejemplo, al rey que ocupa la presidencia de la Asamblea, y que se proyecta sobre la distancia entre los diputados equidistantes a su derecha y a su izquierda). Cuando el sujeto de referencia gira 180°, los puntos de la semirrecta izquierda pasan a ser de la semirrecta derecha, y recíprocamente.

2. El centro político se complica de tal modo que pierde su condición de concepto

Según esto el centro derecha no es el centro izquierda. Sin embargo, es muy probable que muchos partidos políticos utilicen otro concepto de centro enteramente distinto, entendido no funcionalmente (según valores distributivos y no atributivos), sino como una posición de derecha que se aproxima al punto cero, es decir, que es centro por contigüidad al punto cero. Y lo mismo ocurre con el centro izquierda.

El embrollo aquí consiste en confundir estos dos conceptos de centro, confusión que está presente en muchos de los partidos que buscan definirse como centro. Esto explica la desazón que, en un partido político dado, en proceso de refundación o de redefinición, produce el proyecto de centrarse o de ir hacia el centro. Ese «viaje continuo hacia el centro» es la ilusión que aparece cuando no se citan los parámetros. Pues no se trata sólo de viajar hacia el centro, dando por sobrentendidos los parámetros, sino precisamente de determinar estos parámetros, en función de los cuales puede determinarse el centro. Un partido político puede buscar su centro en programas económicos, educativos, deportivos, militares, siempre que estos programas sean susceptibles de ser representados en líneas con elementos ordenados. En ese sentido el centro podrá ser la posición del programa de un partido político que, por ejemplo, en el campo militar, ni se inclina por la eliminación total del ejército de leva, ni por la leva obligatoria, sino que propone una leva parcial y un voluntariado.

Ahora bien: aunque la distinción derecha e izquierda definidas, en sentido político, como hemos dicho, la establecemos en función del Estado, y no en función de la religión, de la familia, de la ciencia, del arte, etc.; sin embargo, dada la involucración de estas otras líneas (religión, familia...) constitutivas de la esfera de la sociedad política con las líneas que pasan por el Estado, los confusionismos incesantes entre

el concepto de centro político y los conceptos de centro en una serie graduada de religiones, de centro en una serie graduada de tipos de familias, de centro en una serie de estilos artísticos, etc., aumentan hasta tal punto que oscurecen por completo el concepto de centro.

Además los partidos, o sus programas, los podemos referir a un solo Estado unitario o a diferentes Estados (reales o aureolares). La clasificación de partida la estableceríamos dentro de un mismo Estado unitario, representable por una recta o segmento de recta único, independientemente de que este segmento único figure como un diámetro o eje de una curva cerrada (con abstracción de los otros ejes o diámetros). En cambio, la clasificación de partidos o corrientes de centro, referidas a diversos Estados, difícilmente podrá representarse como un centro absoluto único. Todo esto nos hace sospechar que encierra mucha verdad la sentencia que algunos politólogos mantienen, y según la cual los partidos políticos que se consideran de centro son aquellos partidos que no tienen principios.

3. Algunos ejemplos

Ilustramos el diverso carácter que asume el concepto de centro político con la clasificación de los partidos políticos de Alemania en el entorno de la Constitución de Weimar de 11 de agosto de 1919 (en la que se proclamó una república unitaria con diecisiete Länder) y con los partidos de España, en el entorno de la Constitución de 6 de diciembre de 1978 (en la que se proclamó una monarquía constitucional en la que se reconocían tres nacionalidades históricas y que terminó organizándose en diecisiete comunidades autónomas).

Los partidos alemanes de 1919 habría que referirlos siempre a la línea del Estado unitario. Éste es el motivo por el que podríamos representarlo linealmente. Pero los partidos españoles de 1978 se referirán siempre a un Estado nación (o a diversos, al menos a título

aureolar). Éste es el motivo por el cual sería engañoso representarlos linealmente, como si todos fuesen representables en una misma recta. En realidad es imposible o engañosa una representación unilineal dividida en dos por un centro 0 y en la cual el PNV, por ejemplo, figurase en la misma línea que el PP o que ERC, aunque fuera situando unos a la izquierda y otros a la derecha de ese punto 0.

Los partidos que consideramos en la Alemania de 1919 podrían representarse en una línea dividida en dos por un punto 0 (centro virtual o neutro). A la izquierda de esta línea habría que fijar un punto 0' situado entre dos puntos que representan el ala izquierda o el ala derecha de determinadas corrientes. Otro tanto se diría de la semirrecta derecha, en la cual fijaríamos un punto 0" flanqueado por dos partidos, uno a su izquierda y otro a su derecha. Tendríamos, por tanto, un centro izquierda correspondiente al partido de centro marxista USPD —Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands, Partido Socialdemócrata Independiente de Alemania— (Bernstein, Kautsky), cuya ala izquierda estaría representada por los espartaquistas (Rosa Luxemburgo...) y cuya ala derecha correspondería al SPD, es decir, a la socialdemocracia de Friedrich Ebert, de Philipp Scheidemann y Gustav Noske. En la semirrecta derecha al centro derecha corresponderá el partido llamado Zentrum (de Matthias Erzberger), a la izquierda de este centro se situaría el Partido Liberal Democristiano, y a la derecha del Zentrum estaría el Partido de los Junkers, el DNVP —Deutschnationale Volkspartei, Partido Nacionalista del Pueblo Alemán—, el de la aristocracia prusiana.

En la República de Weimar, cuya Asamblea constituyente tuvo lugar en 1919 y las elecciones en junio de 1920, el Partido Comunista obtuvo 4 (0) escaños, el USPD 83 (22), el SPD 108 (103), los democristianos 49 (74), el Zentrum 68 (74), el Partido Bávaro 21 (17), el Partido del Pueblo Alemán DVP 65 (28), el DNVP 71 (44). Muchos de estos partidos se unieron en los años veinte, borrando la división de izquierda y derecha, en la llamada Coali-

ción de Weimar, y en la Gran Coalicion con ocasión de la cuestión del Ruhr. Esta coalición tiene que ver con la unilinearidad política, representada en el lema *Deutschland über alles*, Alemania sobre todo (el poema que escribió Hoffman von Fallersleben en 1841). Los límites de la coalición (efectiva) tuvo lugar en el III Reich; Adolfo Hitler, con Erich Ludendorff, ya el 9 de noviembre de 1923, intentó un golpe de estado, el Putsch de Múnich; como es sabido, en 1933 el Partido ganó las elecciones al Parlamento.

En la España de 1978: en la semirrecta izquierda respecto del punto 0 o centro metafísico, el centro izquierda podría estar representado por el PSOE de Felipe González: a la izquierda de este centro izquierda podría situarse el PCE y otros partidos llamados entonces de extrema izquierda, y a la derecha de este centro izquierda, pero dentro de la semirrecta izquierda, el PSP (llamado a veces partido liberal). En el centro derecha habría que situar a la UCD, Unión de Centro Democrático, de Adolfo Suárez (en mayo de 1977 como coalición de partidos, el 4 de agosto de 1977 transformada en un partido). A la izquierda de ese centro derecha se situaba, en un comienzo, el PD de Fernández Ordóñez y el PDC de Ruiz Giménez, y a la derecha del centro derecha se situaba la Alianza Popular AP de Fraga, a su extrema derecha, el llamado Búnker.

3. Acepciones políticas de centro de estirpe lógica

1. El centro en España

Como distinción esencial desde la perspectiva del formato relacional, la principal cuestión implicada sería la cuestión relacionada con la naturaleza de un centro que determina relaciones entre partes equidistantes o no equidistantes, pero tales que puedan considerarse como relaciones binarias.

Pero la relación de izquierda/derecha entre dos términos, como hemos visto, no es binaria, sino que dice relación a un *tertium*, que tiene que ver, de un modo directo o indirecto, con el sujeto operatorio. Esta situación constituye un argumento decisivo contra la interpretación dualista de las relaciones entre izquierda y derecha, es decir, contra la teoría de las dos Españas. Sencillamente, no hay, más que en la representación geométrica-poética, dos Españas, una de derechas y otra de izquierdas; como tampoco había dos mitades de la República romana cuando Cicerón distinguía entre *populares* (Mario) y *optimates* (Sila). Si hay dos Españas, es porque hay una tercera o una cuarta; y ésta o éstas no son ni izquierda ni derecha. Son de algo que llamamos, de un modo oscuro y confuso, centro.

A veces se dice que España es, en su mayoría, de centro izquierda (y este diagnóstico orienta la política electoral de algunos partidos); pero esto lo dicen quienes se mantienen prisioneros de la oposición izquierda/derecha, interpretada en el sentido dualista. Esta interpretación permite, sin duda, dar una apariencia profunda y trascendente a oposiciones particulares definidas e incluso intrascendentes o efímeras, como pueda serlo votar al candidato A en lugar de hacerlo al B, aplicar la regla de paridad de género al Consejo de ministros o a la composición de la Orquesta sinfónica nacional. Oposiciones particulares cuya importancia, sin embargo, no se discute, sin contar además con que en torno a ellas puede polarizarse un grupo social tan intensamente como se polarizaría ante una oposición real trascendental. Pero cuando no hay posibilidad de fijar extremos, tampoco hay posibilidad de fijar un centro. Por ello, en lugar de considerar que España es de centro izquierda, sería menos comprometido decir que España, en su mayoría, no es ni de derechas ni de izquierdas, en el sentido mítico trascendental en el que suele entenderse esta oposición, sobre todo por las izquierdas.

2. Centro anterior y centro posterior (respecto de los extremos)

El centro, respecto de los extremos, puede considerarse según dos perspectivas, que pueden darse separadas, pero que ordinariamente se realimentan las unas a las otras:

A. Perspectiva de la anterioridad

Partimos de un proyecto dado como proyecto sustantivo, inteligible por sí mismo. Sólo después de estar definido, determinamos las desviaciones que puedan surgir en función de él durante su ejecución o desarrollo. Estas desviaciones lo convierten en centro. Un centro que sólo aparece como posterior desde el punto de vista externo de sus extremos sobrevenidos, pero no internamente, porque el centro subsistiría sin los extremos (es decir, si no se hubieran dado desviaciones heterodoxas en el decurso de su desarrollo).

El centro anterior se corresponde bastante bien con el término medio de Aristóteles; el término medio entendido como línea *ortodoxa* efectiva. Un concepto (el aristotélico) de término medio que hay que distinguir cuidadosamente del concepto de término medio que llamaremos cartesiano (en atención a la segunda regla de su llamada *moral provisional*), que escoge, con firmeza (en el terreno práctico), desde la perspectiva escéptica propia, quien no conoce con evidencia las posibilidades o peligros de los extremos disyuntos o alternativos, y se inclina por la línea media más probable para no equivocarse demasiado.

La línea media o central alcanza un carácter sustantivo, cuando el medio se interpreta en el sentido del *mesotes* aristotélico. Y esta línea sustantiva es media o central porque, una vez dada (como línea ortodoxa), aparecerán probablemente desviaciones a su derecha o a su izquierda (Lenin, Stalin o Mao entendieron estas desviaciones en un sentido muy similar a como las entendía Aristóteles).

B. Perspectiva de la posterioridad

El centro es ahora un término que se fija y se define después de haber determinado los términos extremos. Alguien puede pensar que esto es imposible si es que los extremos presuponen ya el centro. Sin embargo, y aun concediendo ad hóminem que el centro ha de estar dado previamente, podríamos considerar la posibilidad de nuestro desconocimiento de ese centro entre los extremos opuestos.

El término medio, en el sentido que llamamos cartesiano, es obviamente un centro posterior. Es el centro escéptico, cuya determinación, en política, nos aproxima al método del ensayo y error, que Kelsen o Popper consideraron como característico de las democracias en cuanto se distinguen del dogmatismo propio de las autocracias.

Cruzando los dos criterios de clasificación anteriores obtendríamos cuatro tipos de centro con significación política:

Tipo I. Centro unilineal rectilíneo con referencia anterior
Tipo II. Centro unilineal rectilíneo con referencia posterior
Tipo III. Centro multilineal rectilíneo con referencia anterior
Tipo IV. Centro multilineal rectilíneo con referencia posterior

3. Significados éticos del concepto político de centro

La necesidad de vincular, en teoría política, el centro a un parámetro tiene un paralelo interno en la necesidad de vincular en teoría ética (aristotélica o cartesiana) el término medio con el parámetro correspondiente a una virtud. «La virtud está en el medio (*mesotes*).» Y este medio se interpreta como centro.

Por cierto, esta conexión fue explícitamente asumida por la UCD, Unión de Centro Democrático, con Adolfo Suárez como presidente. En el *Manual para veinte millones de electores,* publicado

en la campaña electoral de 1977, Suárez se acogía a la moderación. Una moderación que se encarecía por la teoría del justo medio, con resonancias aristotélico-tomistas; una moderación que se suponía, además, virtud característica de las clases medias (véase Jaime Rodríguez-Arana Muñoz, *El espacio de Centro,* Madrid, 2001, págs. 27 y 166).

Estamos probablemente ante un concepto de centro que pretende ser anterior a los extremos, los cuales se darían en función de él y no al revés. La pertinencia de la comparación entre el centro político con el medio ético se manifiesta cuando advertimos que, en general, los políticos centristas suelen sobrentender que su posición es la mejor desde el punto de vista ético o moral, y precisamente porque ella nos marca un medio moderador entre los extremos. Y este medio o centro político podría tener un significado ético no sólo si adoptamos la perspectiva aristotélica, sino también si adoptamos la perspectiva cartesiana. Si la aristotélica, porque el centro asumido podremos interpretarlo como prueba de nuestra salud política; si la cartesiana, porque el centro asumido (aun al margen de sus resultados) demostraría a los conciudadanos nuestra prudencia política, es decir, nuestro temor a las aventuras.

Pero la ética (y la moral) o la política son campos muy distintos, sin perjuicio de que puedan tener importantes intersecciones, aunque también hay decisiones o valores políticos que son incompatibles con valores éticos positivos (como ocurre con la guerra, que para algunos es la continuación de la política y para otros es la conculcación de los valores éticos fundamentales). Lo cierto es que es frecuente la tendencia a interpretar el centro como moderación entre extremos políticos peligrosos (acaso viciosos por el simple hecho de ser peligrosos, o viciosos en sí mismos), como puedan serlo la extrema derecha o la extrema izquierda. Además no faltan denominaciones políticas que son comunes a los dominios éticos y políticos. Un ejemplo eminente lo encontramos en el liberalismo,

que unas veces va referido a las conductas o disposiciones personales de carácter ético (ligadas con la generosidad) y otras veces, a las disposiciones económico-políticas de un determinado partido.

4. Centro único, centro múltiple

La máxima «la virtud está en el centro» (cuando sobrentendemos un centro anterior) requiere, para cobrar sentido, la determinación del parámetro de la virtud de que se trata, porque hay muchas virtudes, y por tanto muchos parámetros. Y ello borra todo sentido a la idea de la virtud como término medio, cuando virtud se dice sin referencia a parámetro alguno. Porque entonces hablaríamos de virtud como si hubiera una única virtud, como si la virtud fuera única, al modo como la entendían los estoicos. En política: como si hubiese un centro único.

Pero si la virtud es múltiple, también los términos medios o centros serán múltiples. Alguien puede ser virtuoso, o estar centrado, en una línea sin necesidad de serlo en otras o en todas, es decir, de estar centrado en otras o en todas. Quien está centrado en una línea puede estar descentrado en otras. Lo que en política correspondería a la cuestión de si el centro del que se habla hay que entenderlo como centro de una línea (el centro unilineal) o bien como centro de diversas líneas o de todas las líneas del programa político (que siempre y necesariamente ha de constar de múltiples líneas), de un centro multilineal.

Un partido podría ser centrista en la cuestión del sufragio universal, pero no serlo en la cuestión de la jefatura del Estado o en la cuestión del control de natalidad. Consideremos las siguientes cinco líneas de virtudes éticas que suponemos ocupan la posición media o central entre los extremos correspondientes que las flanquean:

	Por defecto	Medio o centro	Por exceso
Línea 1	Impasibilidad *analgesia*	Dulzura *praotes*	Iracundia *orgilotes*
Línea 2	Cobardía *deilia*	Valor *andreia*	Temeridad *arsutes*
Línea 3	Avaricia *aneleutheria*	Liberalidad *eleutherotes*	Prodigalidad *asatía*
Línea 4	Disimulo *eironeia*	Verdad *aletheia*	Jactancia *alaxousia*
Línea 5	Bajeza *microfijía*	Magnanimidad *megalofijía*	Vanidad *jaunote*

Subrayamos, ante todo, que en este fragmento de tabla de los valores éticos (valores positivos o virtudes, y valores negativos o vicios) el medio (*mesotes*) o centro es anterior a los extremos. No se define por éstos, sino que éstos se definen por aquél. Tal es la doctrina de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (libro II, cap. 2). El punto de vista biológico (diríamos hoy) de Aristóteles, al tratar de las virtudes éticas, le inclinó a concebir la *virtud* como vecina de la *salud* del organismo viviente, y la salud es equivalente a un poder intacto (la virtud como poder es una idea presente aún hoy en expresiones corrientes tales como «en virtud de la autoridad que me confiere...» o «perfume des-virtuado»). Un poder o vigor que tiene que ver con la plenitud ajustada de las fuerzas del organismo. La salud del organismo requiere comer y beber adecuadamente; si comemos o bebemos más de lo debido, o menos de lo debido, la salud se resiente. Luego el defecto o el exceso en la comida o en la bebida son entendidos en función de la salud, y no al revés (aun cuando la evitación del exceso o del defecto pueda ser una regla para conocer el término medio, que en tal caso podría considerarse primero *ordo cognoscendi*, pero no *ordo essendi*).

5. Tres significados de centro

Según lo que hemos dicho, cuando hablamos del centro como término medio (moderado) entre defecto y exceso, podríamos estar refiriéndonos, por lo menos, a tres centros distintos, o utilizando tres conceptos distintos de centro:

1. Centro singular: bastaría que alguien fuera moderado o virtuoso en una línea, aunque no lo fuera en las otras, para ser considerado de centro (o virtuoso).
2. Centro universal: sería preciso, para ser considerado centrado o virtuoso, ser moderado en todas las líneas (así podríamos redefinir, como centro universal, la virtud que defendieron los estoicos).
3. Centro particular: bastaría ser moderado en una mayoría de líneas, o al menos en las más importantes (discrecionalmente).

Los partidos políticos que buscan el centro, que pretenden ir hacia el centro, no suelen molestarse en precisar a qué tipo de centro se refieren. Ni siquiera se plantean la cuestión.

Santo Tomás, en sus comentarios a los diez libros de la *Ética a Nicómaco*, comienza subrayando (Lectio I) que, según Aristóteles, la virtud moral resulta de la costumbre de los hombres, y no de la naturaleza, y que ésta es la razón por la cual hay tantos hombres que se desvían de la virtud (lo que no ocurriría si las virtudes fueran naturales). Y de aquí cabe inferir (concluye santo Tomás) que, por tanto, las virtudes resultarían de una corrección de excesos o defectos. Es decir, en términos actuales, de la cultura, cultivo o disciplina. Según esto, por tanto, la virtud o centro o medio no sería anterior, sino posterior a los extremos.

Sin embargo, aunque esta tesis (la del carácter posterior del centro) pueda mantenerse a propósito de la génesis del sistema de los valores morales o éticos (culturales, diríamos, respecto de los naturales o físicos,

en relación con los organos que pueden estar enfermos por exceso o por defecto), una vez establecida la estructura de valores éticos o morales, éstos asumen la prioridad (o anterioridad) respecto de sus desviaciones por exceso o por defecto. Porque «lo bueno de cualquier cosa consiste en que su operación sea conveniente a su forma, por lo que conviene, para que la operación del hombre sea buena, que se haga según la razón recta. *Perversitas enim rationis repugnat naturae rationis*».

En cualquier caso, cabría sospechar que la mayor parte de los partidos que buscan el centro se atienen, hablando en prosa sin saberlo, más bien al criterio cartesiano. A saber, se guían por la regla de no desviarse hacia los extremos, a fin, o bien de no equivocarse excesivamente, puesto que no están seguros de su propio camino, o bien para no espantar a un electorado al que suponen que tiende, por razones familiares o psicológicas, a la moderación y es temeroso de las aventuras.

He aquí por ejemplo cómo comenta un historiador las elecciones españolas de la II República en las que triunfó la CEDA, Confederación Española de Derechas Autónomas: «Cierto que el triunfo del centro derecha en toda España en 1933, y las dificultades económicas, impusieron un ritmo lento a algunas transferencias (toda España estaba viviendo las consecuencias del crack mundial de 1929) pero el conflicto y el eclipse se produjeron también por la tensión, vieja y ahora renovada, entre el nacionalismo conservador y el radical...» (Luis González Antón, *España y las Españas,* Alianza, Madrid, 2007, pág. 465).

¿Qué pudo significar la UCD, Unión de Centro Democrático, en la época de la transición del régimen de Franco a la Democracia coronada? Ideológicamente quiso ser probablemente una posición que, basada en la Constitución de 1978, superara el dualismo mítico-dialéctico entre la derecha y la izquierda. Acaso, en gran medida, porque creía posible tomar posiciones de izquierda frente a otros partidos alineados más a su derecha, representados por los *involucionistas* del franquismo —entre ellos, según algunos, la propia AP, Alianza Popular— y por los *rupturistas* (que querían

volver a la República, supuestamente revolucionaria, de 1931). Es decir, UCD, tal como Suárez y su equipo la habían concebido, sería un modo de superar el esquema de las dos Españas, y por este motivo la UCD de Suárez fue criticada por quienes trabajaban, tanto si se alineaban a la derecha como si se alineaban a la izquierda, con las ideas sustantivas de derecha y de izquierda. Por ello atribuyeron a la UCD el «naufragio de la derecha», por su pretensión de sobrepasar a la izquierda.

Pero la orientación autonomista esbozada claramente en la Constitución de 1978, y que se manifestaba ya antes de que las comunidades autónomas fueran constituyéndose según Estatutos de Autonomía cada vez más radicales, llevaba a posiciones que se mantenían al margen de la oposición mítico-dualista entre la izquierda y la derecha, tal como se interpretaba desde las coordenadas del marxismo al uso. Para decirlo brevemente (y acaso groseramente): la orientación autonomista de la Constitución de 1978 fue originada o aprovechada para conjurar el peligro del estallido revolucionario de una lucha única de clases entre las dos Españas, desviando la energía potencial hacia los peligros, mucho más lejanos entonces, de un estallido de conflictos entre las «diecisiete Españas» que fueran resultando de la Constitución. Los padres de la Constitución podrían enorgullecerse de haber quitado en España a la teoría marxista de la lucha de clases su punto de aplicación eficaz. Diecisiete puntos de aplicación eran demasiados para la dialéctica marxista al uso, aunque quizá no tantos para conseguir de modo eficaz el objetivo de balcanizar España.

6. El centro, resultado de la neutralización de corrientes extremas. El caso UCD

Ahora bien, si dejamos de lado la oposición dualista entre derecha e izquierda, parece evidente que la UCD (el centro oficial) no

se explica como resultado de un deseo de superación de la dialéctica real, puesto que esta dialéctica no se estableció entre dos frentes, derecha e izquierda, sino entre un conjunto de corrientes, grupos, banderías, etc., que sólo por agrupamiento taxonómico posterior se englobaban como derecha o como izquierda (por ejemplo, los partidos nacionalistas se consideraban englobados en la izquierda, por la única razón de haber sido antifranquistas).

La situación probablemente era otra: tras los cuarenta años de franquismo la derecha histórica (continuación del Antiguo Régimen, en nuestro caso, el nacionalcatolicismo) había desaparecido como consecuencia del desarrollo del franquismo, del Concilio Vaticano II y de la democracia parlamentaria; y la izquierda jamás había sido una unidad sustantiva, porque entre sí se enfrentaban a muerte los anarquistas, los comunistas y los socialdemócratas, representando corrientes sociales muy diferentes. Además, la oposición socialdemócrata al régimen de Franco había sido muy débil, casi nula, durante el periodo de su vigencia, y sólo tras la segunda derrota del PSOE en las elecciones del año 2000, que dieron la victoria al PP, comenzó la verdadera oposición retrospectiva al régimen de Franco, veinticinco años después de su muerte. Parecería que los socialdemócratas quisieran lavar la mala conciencia que sin duda debían de tener al recordar su débil conducta durante el franquismo, resarciéndose a toro pasado mediante una condenación retrospectiva, impulsada desde las más altas instancias del Estado, condenando al régimen de Franco y obligando o facilitando incorporarse a este proyecto insensato a los demás partidos políticos.

Y este enfrentamiento retrospectivo tomó entre otras formas la de la Ley de Memoria Histórica, y últimamente la del proyecto del juez Garzón de abrir una especie de Juicio Final en el cual él, asumiendo el papel de Jesucristo, decide juzgar a los vivos y a los muertos (un psiquiatra podría aquí diagnosticar un complejo de Jesucristo). En efecto, el juez Garzón decide abrir una causa gene-

ral para perseguir los crímenes franquistas, y el día 1.º de septiembre de 2008 anuncia que va a recabar información de casi 23 000 parroquias de España, así como de otras muchas instituciones, a fin de identificar a todos los «desaparecidos a partir del 17 de julio de 1936, como consecuencia directa del denominado Alzamiento Nacional, la Guerra Civil y la posguerra bajo el mandato del nuevo régimen [franquista]».

No faltarán argumentos sutiles a los juristas o leguleyos que se organizan en torno al Juez Universal para desvirtuar el artículo primero de la Ley de Amnistía aprobada por las Cortes Generales de 15 de octubre de 1977: «Quedan amnistiados todos los actos de intencionalidad política, cualquiera que fuese su resultado, tipificados como delitos y faltas realizados con anterioridad al 15 de diciembre de 1976». Esta Ley reexponía legalmente el grito unánime que resonaba entonces por las calles de España y salía de las gargantas de todas las izquierdas: «¡Libertad, Amnistía, Estatuto de Autonomía!». ¿Acaso lo que tenía esta Ley de Amnistía de ley de amnesia histórica no había quedado compensado por la Ley de Memoria Histórica, aun cuando ésta se establecía como ley de memoria histórica parcialista, no sólo porque dejaba fuera del sumario a lo ocurrido en los meses y años inmediatamente anteriores al 17 de julio de 1936 (por ejemplo, los acontecimientos de octubre de 1934 en Asturias), sino también a todo lo concerniente a los homicidios cometidos durante la Guerra Civil y la posguerra por los republicanos, incluyendo los homicidios producidos por las guerrillas?

La contraposición derechas (franquistas o criptofranquistas) e izquierdas (demócratas o republicanos) era absolutamente artificial y abstracta. La derecha histórica había desaparecido con la democracia parlamentaria; por tanto, el centro no podía estar fundado sobre esta supuesta dialéctica, por lo que difícilmente Suárez habría podido superar una dialéctica izquierda/derecha imaginaria creando un centro inexistente. UCD tenía que tener una base

social (basal) real, si era algo más que una denominación. Porque lo cierto es que UCD, por heteróclita que fuera su composición, ganó de hecho las elecciones de 1978, y aunque se deshizo enseguida, su unidad electoral fue real, y no sólo un nombre: por ello es necesario explicarla, y a partir de causalidades no meramente léxicas.

Y esto es lo que hay que explicar: no fue simplemente una derecha abortada. Reunía, frente a los involucionistas y a los comunistas-socialdemócratas, a una gran mayoría de gentes interclases (comparables a las que apoyaron la Unión Liberal de O'Donnell), afectadas ya por el Concilio Vaticano II (demandas de divorcio, curas deseosos de *realizarse* en una familia...), por gentes que aborrecían el dirigismo burocrático y el totalitarismo, y empresarios que pedían librarse de trabas para la importación y la exportación; de gentes que no querían circunscribirse a mercados dados a escala nacional, porque hablar en español podía abrir muchos comercios fuera. UCD fue, vista desde el pluralismo, una destilación no ya sólo de clases medias, sino de muchos elementos interclase mezclados. Los grupos pertenecientes a estas mezclas, sin unidad entre sí, se enfrentaron con los involucionistas, desde luego, pero también con los comunistas y con los socialdemócratas, y se enfrentaron con los nacionalistas. En realidad UCD era una destilación casi pura de la sociedad que se había ido conformando durante el régimen franquista, y en este sentido eran liberales, pero sin saber mucho de doctrina liberal.

En suma, UCD se habría llamado centro porque efectivamente era un centro, pero tanto un centro derecha como un centro izquierda. Era, en promedio, la misma sociedad que permaneció tranquila cuando las guerrillas del año 1946 entraron por el valle de Arán esperando que *el pueblo español* se levantase súbitamente como se levanta el tapón de la botella que venía asfixiándole desde la victoria franquista.

Capítulo 4

LAS MODULACIONES DE LA DERECHA TRADICIONAL

1. Qué entendemos por derecha tradicional

1. El concepto de derecha suele entenderse al modo de los conceptos deícticos, que se entienden apuntando con el dedo

El concepto de derecha, como venimos comprobando, es uno de los conceptos más vagos, confusos y oscuros que podemos encontrar en el repertorio de los conceptos políticos, acaso precisamente porque quien lo utiliza lo da por sobrentendido, como si se tratase de algo obvio y empírico, *deíctico* —algo que para entenderlo basta con apuntar con el dedo a un determinado grupo, partido o coalición de partidos—. Como si se dijera en 1933, apuntando a la CEDA, Confederación Española de Derechas Autónomas: «Esto es la derecha». O bien como si se dijera, apuntando al PSOE, Partido Socialista Obrero Español: «Esto es la izquierda». Algo así como ocurre con el concepto común de ave. Bastaría con apuntar con el dedo a una gaviota, o a una cigüeña, o a un mirlo diciendo: «Ésas son aves», para entender el significado del término *ave*, sobrentendiendo que ave es un animal que vuela porque tiene alas, característica común a las gaviotas, cigüeñas y mirlos (aunque a veces las alas están tan poco desarrolladas que no permiten volar al bicho viviente, como les ocurre a las gallinas).

Pero semejante concepto derecho —inductivo, en apariencia— no corresponde al concepto linneano de ave. Es otro concepto (animal que vuela con alas) confundido con el concepto de ave, por la sencilla razón de que también hay animales que vuelan y no son aves (los insectos tienen alas, análogas a las de los reptiles, como el pterodáctilo, ya extinguido, a las de los peces voladores, o a las de los murciélagos, si bien las alas de varios grupos de vertebrados voladores pueden considerarse homólogas entre sí, en tanto están construidas a partir de los órganos integrantes de las extremidades anteriores de un vertebrado tetrápodo terrestre). Las aves son sólo una clase de animales voladores, porque también hay otras clases voladoras de vertebrados (como peces o mamíferos), además de las numerosísimas clases voladoras de insectos.

Si entre la rica fauna política creemos poder delimitar con claridad a una clase denominada la derecha o las derechas, es acaso porque utilizamos un concepto no plotiniano o evolutivo, sino porfiriano, atendiendo a algunas características inductivas, o señas de identidad tan poco definidas en el campo político (por ejemplo, cuando señalamos el conservadurismo como seña de identidad de la derecha) como lo está el volar en el campo zoológico. Si con el marcador conservadurismo alguien cree estar definiendo a la derecha, es porque está apuntando con el dedo a un cierto tipo de conservadurismo encarnado en algunos grupos concretos que él confunde groseramente con la esencia de esos grupos.

Sin embargo, el concepto vago, confuso y oscuro de derecha, que politólogos, historiadores o periodistas dan por sobrentendido, sirve mal que bien para describir, fijar posiciones y trayectorias de la vida electoral o parlamentaria, siempre que, eso sí, se especifiquen (a fin de estrechar el círculo al que se apunta con el dedo) con características que suelen ser tan vagas como las que aparecen en las expresiones tales como derecha radical, o bien derecha autoritaria, o bien extrema derecha, derecha nacionalista,

derecha volátil... Armados de tales especificaciones, obtenidas por la determinación de rasgos ad hoc vinculados a formaciones empíricas señalables con el dedo, politólogos, historiadores o periodistas se creen ya en condiciones de llevar a cabo análisis de un espectro político, incluso de hacer pronósticos o cálculos de alianzas entre los diferentes grupos. Y si aciertan, a veces, no es gracias a que razonen sobre la naturaleza de las corrientes específicas, sino a que razonan sobre grupos concretos, con nombres propios, cuya orientación conocen empíricamente, y a las que refieren las encuestas que utilizan (el grupo de Gallardón, el grupo de Mayor Oreja, el grupo de José Bono, el grupo de Rosa Díez).

Pero, en realidad, ¿qué se quiere decir con la especificación radical en derecha radical? Muchas veces el adjetivo *radical* se utiliza en la prensa diaria por los periodistas como eufemismo de terrorista, o afín a la *kale borroka* («los radicales queman dos autobuses en Baracaldo»). Otras veces los periodistas, en lugar de llamar radicales a los asesinos etarras o a sus alevines, prefieren llamarlos violentos («los violentos quemaron dos autobuses en Baracaldo»), como si la carga de la policía o de la *ertzaintza* contra un grupo de violentos o de radicales que están quemando un autobús o una bandera no fuera también violenta.

Esta indeterminación política del concepto de radical o de violento obliga a meter en un mismo saco (cuando se trata, por ejemplo, de clasificar a las derechas españolas de la II República, y aun a las posteriores) a la CT, Comunión Tradicionalista, y a los grupos alfonsinos que buscaban la vuelta inmediata del destronado Alfonso XIII, y también incluirán en la derecha radical a José Calvo Sotelo, clasificado también otras veces como derecha autoritaria; otra especificación tan confusionaria políticamente como pueda serlo la de radical, o violenta, porque el autoritarismo es una característica abstracta que se aplica también al fascismo y al estalinismo, lo que lleva a confundir lamentablemente a todo lo

que es derecha radical y autoritaria con el fascismo. Se concluye que Renovación Española, la CEDA, la CT y los alfonsinos serían todos ellos fascistas; con lo cual se simplifica admirablemente la taxonomía, aunque a costa de confundir las gaviotas con los murciélagos y con los peces voladores.

Una simplificación que pudo tener un funcionalismo pragmático en el 34, en el 36 o en la Batalla del Ebro, cuando desde las trincheras los soldados republicanos llamaban fascistas (para que lo entendieran bien los de las Brigadas Internacionales que los ayudaban) a quienes estaban situados en las trincheras enemigas, ya fueran autoritarios o radicales, moderados o requetés, falangistas o de Renovación Española, o simplemente quintos de reemplazo que escuchaban por primera vez la palabra *fascista* envuelta en una entonación insultante (que es, por cierto, la que ha prevalecido y aun se ha revitalizado en estos últimos años de memoria histórica). Más de una vez algunos quintos del nacionalismo astur, e incluso algún profesor de la universidad militante del PSOE o de IU, han llamado fascista al autor de este libro, y aun se lo seguirán llamando si llegan a leer estas líneas. Pero ni la CT, ni Calvo Sotelo, ni los quintos eran derechas autoritarias, radicales o fascistas: la CT era una variedad de derecha primaria, y la Renovación Española era una variedad de derecha socialista, de la que hablaremos en los próximos párrafos.

2. Derecha tradicional por su relación con el Antiguo Régimen

Llamamos *derecha tradicional* —situados en una perspectiva evolutiva plotiniana— a las variedades de la derecha que puedan considerarse herederas de las respuestas que el Antiguo Régimen y sus herederos (que no por ello podrían considerarse como reproducciones clónicas de sus antepasados, como tampoco las diver-

sas especies de vertebrados alados, aun procedentes de un tronco común, son repeticiones clónicas las unas de las otras: unas veces son peces, otras veces son mamíferos y otras veces son aves) pudieron dar a las embestidas de las izquierdas, modificándose mutuamente, sin duda, en el proceso mismo de su lucha.

Entre las características de esta derecha tradicional pondremos, desde luego, a las que tengan que ver con sus componentes cristianos, mejor aún, católicos, que no confundiremos siempre con los componentes clericales. Antonio Maura fue cabeza de un movimiento derechista y conservador, profundamente católico —no sólo en su vida privada consagró su casa al Corazón de Jesús, sino que también, como presidente del Gobierno, consagró a España a este mismo Corazón divino—, pero intentó siempre mantener a los obispos a distancia, tanto como se mantenía a distancia respecto de Alfonso XIII, sin perjuicio de ser convencido monárquico. Otra cosa es, y no fácil, la tarea de reconocer con conceptos adecuados los componentes políticos implícitos (a veces explícitos) de las características religiosas no clericales (y no identificadas con los intereses seculares de la Iglesia católica) de un determinado movimiento político. Pero esta dificultad no es razón suficiente para ignorar la efectiva contribución de los componentes católicos en lo que llamamos derecha tradicional española (y también francesa e italiana).

Y, si esto es así, se comprenderá la necesidad de distinguir las variedades de esta derecha tradicional en otros movimientos que, aun considerados habitualmente (o convencionalmente) como movimientos de derecha, y aun de extrema derecha, proclaman su separación y aun su aversión al cristianismo, cuya herencia rechazan muchas veces de modo enérgico y explícito, como es el caso de la denominada *Nueva derecha* francesa, vinculada al grupo GRECE bajo la inspiración de Alain de Benoist, y cuyos ecos escuchamos en España en figuras tales como pueda serlo Fernando Sánchez

Dragó, el autor de una *Carta de Jesús al Papa* que ha sido varias veces reeditada. En esta derecha *no tradicional* incluiremos a las diversas formas de fascismo; y para evitar una conceptualización puramente negativa (no-tradicional) y especial de esta derecha, la englobaremos a su vez en el concepto genérico de *derecha no alineada*, de la que nos ocuparemos en el capítulo quinto y último de este libro.

3. Las tres modalidades de la derecha tradicional: la derecha primaria, la derecha liberal y la derecha socialista

La derecha tradicional, cuando mantenemos para su conceptualización la perspectiva evolutivo-plotiniana, tiene una inequívoca unidad directa de estirpe, a diferencia de la unidad que corresponde a las izquierdas. Para atender a estas diferencias llamaremos *modulaciones* a las variedades o géneros de la unidad genealógica de la derecha tradicional, reservando el término de *generaciones*, en cuanto independientes las unas de las otras, para conceptuar a las distintas variedades o géneros de la izquierda.

Sin embargo, no hay por qué suponer que, dada su naturaleza evolutiva, las variedades de la derecha puedan identificarse sin más que reproducir, como en un sombreado, las variedades que la historia descriptiva, por ejemplo, en España, nos ha ido ofreciendo mediante conceptos historiográficos tales como derecha doceañista, derecha fernandina, derecha apostólica, derecha isabelina, o bien mediante conceptos aparentemente taxonómico-abstractos, pero en realidad historiográficos emic, tales como derecha moderada, derecha liberal, derecha integrista o derecha regeneracionista.

Todas estas variedades de la derecha tradicional, cuya realidad historiográfica emic es innegable, nos ofrecen, sin embargo, una

taxonomía puramente empírica o fenoménica, deíctica, cuya realidad emic es innegable, pero que aun siendo imprescindible no puede confundirse con una taxonomía teórica, fundada en criterios estructurales más profundos (es decir, más comprometidos con el plano esencial, tanto si éste es tratable científicamente como si requiere un tratamiento filosófico). Es desde este plano teórico desde el cual tendrán que ser reclasificadas las variedades empíricas, fenoménicas o emic que la historiografía nos ofrece como material precisamente para analizar y reclasificar, evitando que los arabescos formados por el enmarañamiento historiográfico de las ramificaciones oculten las grandes unidades estructurales constitutivas de las ramas o modulaciones del árbol.

Desde nuestra perspectiva, las docenas de variaciones o ramificaciones empíricas de la derecha tradicional —tales como derecha fernandina, isabelina, canovista, maurista...— podrían ser reclasificadas en tres grandes brazos o modulaciones que denominamos *derecha primaria, derecha liberal* y *derecha socialista.*

Modulaciones cuya secuencia conserva, en líneas generales, el orden histórico consabido, pero a una escala distinta del orden cronológico-fenoménico-emic-deíctico propio de la historiografía.

Porque, en todo caso, en la *derecha primaria* no sólo incluiremos a los *servilones* de Cádiz, y acaso a los *apostólicos* de la regencia de María Cristina, sino también a los *carlistas* de la tercera guerra y a los *requetés* de 1936; tanto al padre Vélez o al padre Alvarado en el Cádiz de 1811, como al cardenal Isidro Gomá o al entonces obispo Enrique Pla y Deniel, en la España de 1936.

En la *derecha liberal* española incluiremos a todas las variaciones que el liberalismo español ha desplegado en el siglo XIX, incluyendo a los primeros liberales de Cádiz —que, a la vez, representaban a una generación de izquierdas, la segunda, después de la primera generación francesa—, pero también a los liberales exaltados y progresistas como Espartero, o moderados como O'Don-

nell, a Cánovas como liberal conservador y a Sagasta (que emic se consideraba de izquierdas).

En la *derecha socialista,* por razones que tendremos que explicar más adelante, incluiremos tanto al maurismo y a la dictadura de Miguel Primo de Rivera como al régimen de Francisco Franco, en la medida en que, en cuanto derechas tradicionales, maurismo, primorriverismo y franquismo puedan diferenciarse del fascismo (que incluiremos en las derechas no tradicionales, no alineadas).

4. Correspondencia entre las generaciones de la izquierda y las modulaciones de la derecha tradicional

Ahora bien, si nos mantenemos en la perspectiva de la teoría de la derecha expuesta en el capítulo segundo, se hace necesario poner en correspondencia las tres modulaciones de la derecha tradicional, o alineada, con las generaciones que presuponemos ya delimitadas de la izquierda, aunque esta correspondencia no haya de entenderse a priori como una correspondencia de uno a uno (como si a la primera generación de izquierda correspondiese la primera modulación de la derecha, y así sucesivamente). Las correspondencias podrían establecerse de otro modo:

La *primera modulación* de la derecha (a la que llamamos derecha primaria) habría que ponerla en correspondencia, una a dos, con el primer género de la izquierda (la jacobina) y con el tercero (la anarquista).

La *segunda modulación* de la derecha (la derecha liberal) se correspondería con la segunda modulación de la izquierda, considerando como tal precisamente a la misma izquierda liberal (interpretada como segunda generación de la izquierda), sin que exista aquí contradicción alguna, puesto que no mantenemos una perspectiva dualista en la que las distinciones entre izquierda y dere-

cha fueran disyuntivas. Podemos, por tanto, admitir la posibilidad de una intersección, en determinadas circunstancias, entre la derecha liberal y la izquierda liberal.

La *tercera modulación* de la derecha (la derecha socialista) la pondremos en correspondencia con la cuarta y la quinta generación de la izquierda, con la izquierda socialdemócrata y con la izquierda comunista.

La razón por la cual consideramos la primera modulación de la derecha, es decir, la derecha primaria, como *respuesta* del Antiguo Régimen a la primera y a la tercera generación de la izquierda es ésta: que ambas generaciones de la izquierda, aun cuando se formalizaron (o institucionalizaron) a una distancia temporal de cinco o seis décadas, a saber, en los días de la constitución de la AIT, de la I Internacional, de estirpe anarquista (hasta que la presencia de Marx obligó a Bakunin a replegarse), sin embargo, actuaron o iniciaron su ejercicio ya en los años de la Gran Revolución, por lo que se comprende que la derecha primaria representase ya una resistencia también contra el jacobinismo comunalista (de estirpe roussoniana), como contra el anarquismo individualista de los ex jacobinos que (como Gracchus Babeuf, Agustín Darthé y Felipe Buonarroti) levantaban la bandera de una especie de comunismo o colectivismo libertario, y que fueron denominados precisamente como *anarquistas*.

La conspiración de Babeuf y sus compañeros fue descubierta en mayo de 1796; Babeuf, con sus principales correligionarios, fue condenado a muerte en mayo de 1797, en el mismo mes y año en el que el Directorio convocó al cuerpo electoral para la renovación anual del tercio de los consejos: los electores, que eran en su gran mayoría propietarios territoriales, alarmados por los proyectos comunistas —decía Babeuf: «La tierra es de nadie, los frutos son de todos»—, eligieron a 250 diputados ultramoderados, o incluso realistas; la historiografía suele hablar de una *reac-*

ción derechista, porque el consejo de los 500, que salió de estas elecciones, llegó a elegir como presidente a Pichegru, sospechoso de haber mantenido inteligencia secreta con Luis XVIII, y abolió las leyes hostiles a los emigrados y a los sacerdotes refractarios.

El anarquismo, por tanto, actuó ya en los primeros años de la Revolución. Se cita a un barón alemán, Juan Bautista Cloots, próximo a *los Iguales*, que se autodenominó Anarchasis. Kropotkin señaló que muchas pequeñas comunas libremente federadas durante la Revolución francesa en 1793 se alzaron ya contra las clases capitalistas. Y todo esto independientemente de que el anarquismo tuviera una tradición mucho más antigua, entre los cínicos, los anacoretas, o los que iniciaban la vida monástica, sin contar con los componentes anarquistas de san Agustín, que atacaba a la Ciudad Terrena, es decir, al Estado, en nombre de la Ciudad de Dios.

Se comprende, según esto, que las primeras *reacciones* del Antiguo Régimen ante la Revolución francesa, es decir, la derecha primaria que se inició en Francia, fuese una respuesta tanto a las embestidas de la izquierda jacobina como a los anarquistas, ya en acción, sin perjuicio de que estas respuestas se reactivasen cuando los anarquistas se formaron como movimiento autónomo, después de la revolución de 1848. (Como dato interesante, referido a España, recordamos que el fiscal Aguilar, en el alegato de 1831 del proceso contra Mariana Pineda, aludió a las relaciones de la acusada con anarquistas refugiados en Gibraltar.)

La derecha liberal (como segunda modulación de la derecha) sería la respuesta iniciada en España a los ataques de la izquierda liberal (es decir, a la segunda generación de la izquierda).

Por último, la derecha socialista (como tercera modulación de la derecha) sería la respuesta a la cuarta y a la quinta generación de la izquierda, al socialismo (en la época del maurismo y de la dictadura del general Primo de Rivera) y al comunismo soviético (sobre todo en la época del régimen del general Franco).

2. Primera modulación: la derecha primaria

1. El concepto de derecha primaria como concepto de formato plotiniano

El concepto de derecha primaria, cuando mantenemos el criterio genético plotiniano, subraya fundamentalmente no ya tanto características diferenciales que pudiéramos determinar en ella en el terreno *técnico* de la política real (leyes electorales, reformas administrativas), características que en modo alguno se subestiman, cuanto los proyectos *estratégicos* (sus planes y programas, vinculados a su ideología, a su ideario, y a su nematología) según los cuales se organizan sus propias disposiciones técnico-estratégicas (las disposiciones técnicas están determinadas por las incidencias que vayan saliendo al paso); y en función de tales planes y proyectos estratégicos, cobran sentido político las disposiciones técnicas.

Desde este punto de vista, definimos la derecha primaria como la respuesta del Antiguo Régimen, de las fuerzas que lo representan, a la embestida de la primera generación de la izquierda (con fuertes componentes anarquistas que irán perfilándose en la tercera generación de la izquierda). Respuesta orientada no al inmovilismo, a la resignación, a la inhibición o a la huida, sobre todo al exilio indefinido, sino a la acción transformadora que tiene el sentido de una transformación idéntica, es decir, de una revolución en el sentido astronómico y biológico tradicional de este término —la revolución cíclica de 360°—, que aplicada a la historia política se conoce como *Restauración.*

La derecha primaria es, sobre todo, en efecto, la derecha restauradora, la derecha cuyas prólepsis están movidas por la anamnesis del Antiguo Régimen en su estructura esencial. La apelación a los conceptos de revolución cíclica, circular (como transforma-

ción idéntica), tiene un alcance político que trasciende al que pudiera convenir al de un mero refinamiento conceptual, porque permite distinguir el concepto de revolución circular del concepto de contrarrevolución que se utiliza, con frecuencia, para caracterizar la Restauración del Antiguo Régimen.

En efecto, contrarrevolución significa estrictamente, en principio, el conjunto de medidas orientadas a *paralizar* la revolución, a abortarla: las medidas que los realistas tomaron al disponer la fuga de Luis XVI a Varennes eran contrarrevolucionarias en su intención. Y era también contrarrevolucionario (independientemente de su eficacia) el plan contenido en la declaración de Pilnitz, de 27 de agosto de 1791, por el que el emperador Leopoldo II y el rey Federico de Prusia, que estaban reunidos en el castillo de Pilnitz del Gran Elector de Sajonia, tras recibir la visita del conde de Artois (hermano del futuro Luis XVIII), acompañado de un importante séquito de emigrados, acordaron sumarse al plan completo de guerra contra la Francia revolucionaria que les presentó el conde.

La derecha primaria (que, por otra parte, no se autodenominó de este modo, ni siquiera derecha) se organizó por el proyecto de reproducir el Antiguo Régimen en su integridad esencial. No es el Antiguo Régimen, en función de *derecha prístina,* sino el proyecto de su reproducción lo que constituye la derecha primaria. Su carácter primario alude a este sentido, y no, por ejemplo a la contigüidad o inmediatez de las reacciones de revancha, de dureza o de grosería, o a la circunstancia de que esta inmediatez arrastrase en las respuestas a las mismas personas que —como era el caso de Talleyrand— habían vivido en el Antiguo Régimen.

Ésta es la razón por la cual cabrá hablar de la derecha primaria incluso en situaciones ya muy alejadas cronológicamente de la Revolución, es decir, cuando las personas agentes ya sean distintas. Es suficiente, según el criterio que utilizamos, que estas per-

sonas diferentes mantengan, sin embargo, similares planes y programas de transformación idéntica, es decir, de revolución circular organizada. En este sentido podríamos recordar cómo en la redacción de la llamada «Carta constitucional» (un sustantivo feudal con un adjetivo octocentista), con la cual Luis XVIII «por la Gracia de Dios, rey de Francia y de Navarra» (como se declara en el preámbulo de esa Carta) iniciaba la Restauración del Antiguo Régimen, se terminaba dicha carta poniendo en boca del rey las siguientes palabras: «Dada en París, el 4 de junio, año de Gracia de 1814 y de nuestro reinado el decimonoveno». Estas palabras expresaban en sustancia la misma idea que hemos tomado como definición del proyecto de la derecha primaria, que iban mucho más allá de una contrarrevolución que frenase o desviase la marcha de una revolución irreversible, porque se orientaban a la recuperación íntegra del edificio trastornado, hasta el punto de poder dar el trastorno como no ocurrido siquiera, como si pudiera ser borrado enteramente de la memoria histórica.

Con su declaración final, en efecto, Luis XVIII venía a decir que los casi veinte años de la República, del Terror y del Imperio no existían para la historia de Francia y de su monarquía absoluta. Y si no tratamos de exponer estos hechos en su reducción psicológica, como intentos de Luis XVIII para disimular el trastorno, es porque entendemos que, sin perjuicio de estas intenciones, lo importante de ellos es el programa objetivo que contienen, el proyecto de transformación idéntica.

Otra cosa es que, en la práctica, es decir, en el plano técnico, la transformación idéntica fuera imposible. En la propia declaración de Saint-Oven (de 2 de mayo de 1814) se hacían, por parte de la aristocracia que la inspiró, concesiones claramente constitucionales, aunque los artículos 38 y 40 demostraban que estas concesiones eran retóricas: sólo podrían ser elegidos diputados los franceses que tuvieran más de cuarenta años y pagaran mil fran-

cos de contribución directa (artículo 38), y no podían ser electores quienes no pagasen trescientos francos y tuvieran al menos treinta años de edad. Lo que significaba que el número de electores se reducía a quince mil, y el número de elegibles, a cinco mil (situación lo más parecida posible a la famosa democracia ateniense de Pericles).

Finalmente, como es bien sabido, la transformación idéntica que Luis XVIII pretendió exigía algunos cambios importantes «para que todo siguiera igual». Por ejemplo, después de los cien días, el fusilamiento del mariscal Ney, y la puesta en marcha de los tribunales prebostales que dieron paso al que se llamó, con razón, terror blanco.

2. Derecha primaria política y sociológica

El concepto de derecha primaria, como proyecto político de un grupo o partido organizado, permite también discriminar una derecha primaria política estricta y una derecha primaria sociológica (o cuasi política), la que engloba a los individuos o grupos que, sin proponerse planes de restauración a largo plazo (planes que implicaban un alto grado de teoría política, de ideología explícita vinculada a una organización desarrollada, etc.), actúan simplemente en defensa de las instituciones concretas amenazadas, en un sentido contrarrevolucionario, con el propósito más sencillo de que las cosas sigan como están. Esto habría ocurrido en los innumerables episodios de la Revolución, del estilo de los que se cuentan en la novela que la baronesa D'Orcy, *Pimpinela escarlata,* publicó en 1905, pero también en los episodios de la guerra civil de La Vendée (1793-1795), guerra desatada por la nueva ley de reclutamiento y requisa para la guerra extranjera.

Asimismo el concepto de derecha primaria sociológica, o más

social y espontánea que política, permitiría reinterpretar el hecho, observado desde muy diversos puntos de vista, de la tendencia del carlismo español (que clasificamos desde luego como derecha primaria) a rehuir las cuestiones teóricas o abstractas de filosofía política, entregándose a los planteamientos tácticos definidos en un marco dinástico. Lo que no significa que sus planteamientos tácticos careciesen de ideología, de filosofía o de teología política; una ideología que, por lo demás, podría considerarse concentrada en su lema: «Dios, Patria, Rey».

3. La derecha primaria en España se enfrenta a la primera izquierda jacobina (a Napoleón)

Tenemos que concluir que la derecha primaria en España —si mantenemos el concepto de derecha primaria que hemos definido, y nos esforzamos por homologarlo con la derecha primaria francesa— la encontramos, aunque con otros nombres, precisamente en los enfrentamientos internos del Antiguo Régimen español (que había acudido entonces, por cierto, a la defensa de la Monarquía francesa, declarando la guerra a la Francia revolucionaria, pero que ya había firmado un tratado de paz con ella, el tratado de Fontainebleau) con las invasiones francesas en España, si es que las tropas de Napoleón representaban a la primera izquierda revolucionaria. Es decir, tal como se veía y se denominaba al principio, desde el Antiguo Régimen español, a quienes buscaban la demolición del orden cristiano por el que se habría originado España y su imperio: Napoleón era sencillamente el Anticristo.

En España advertía fray Rafael de Vélez contra los planes de la filosofía (iluminados, materialistas, ateos, incrédulos, libertinos, francmasones, impíos) y de los filósofos (fanáticos, misántropos, enemigos de toda sociedad) «realizados por la Francia para sub-

yugar la Europa, seguidos por Napoleón en la conquista de España...», mientras que en México —en el otro extremo de la placa tectónica imperial hispánica—, casi simultáneamente, el cura Hidalgo se levantaba con el llamado Grito de Dolores: «¡Adiós religión! Seréis Jacobinos, seréis impíos: ¡adiós, Fernando VII! Seréis de Napoleón. —No, padre —gritaron los indios—, defendámonos: ¡viva la Virgen de Guadalupe! ¡Viva Fernando VII! —Vivan, pues, y seguid a vuestro cura, que siempre se ha desvelado por vuestra felicidad» (según la reconstrucción realizada en 1813 de aquella escena por fray Servando de Mier).

4. La contradicción entre la Guerra de la Independencia y la Revolución española

Según su concepto, como derechas primarias españolas habría que interpretar también a las *fuerzas de la Nación*, ante todo a aquellas Juntas —institución del Antiguo Régimen español— que, cuando las había, o cuando se organizaron sobre la marcha, en nombre de Fernando VII, como soberano legítimo, declaraban la guerra a Napoleón, desobedeciendo al duque de Berg y a José I, y considerando traidores a sus aliados, los *afrancesados* (que también representaban a la primera generación de la izquierda, los llamados ilustrados por la historiografía española posterior, generalmente también algo afrancesada). La guerra contra el invasor era ante todo un movimiento contrarrevolucionario que buscaba destruir o expulsar a los intrusos y restituir a su trono al rey legítimo, Fernando VII, secuestrado por Napoleón.

Lo que ocurrió, ya desde el principio (diríamos desde mayo de 1808), es que esta derecha primaria contrarrevolucionaria tuvo que construirse paradójicamente, al menos en una gran medida, como si fuera una izquierda revolucionaria, es decir, un impulso que no

buscaba solamente la guerra de la independencia contra los invasores, sino que también veía necesario llevar a cabo su propia revolución frente al Antiguo Régimen español, si bien de un modo enteramente distinto a como había procedido la izquierda francesa de primera generación. Por ello, esta izquierda revolucionaria española ya no podría confundirse con la primera generación de la izquierda francesa. Ella constituiría una segunda generación de la izquierda, la que hemos llamado izquierda liberal (*El mito de la Izquierda,* pág. 174 y ss.).

Es imprescindible, desde el punto de vista de la teoría política, analizar, aunque sea esquemáticamente, el proceso en función del cual una gran parte de las corrientes que habrá que considerar como derecha primaria contrarrevolucionaria española se convirtió simultáneamente en segunda generación de la izquierda, y cómo la otra parte, también muy importante, continuó manteniéndose como derecha primaria.

Lo que ocurrió fue que al organizarse, con motivo de la invasión napoleónica, esta derecha contrarrevolucionaria tuvo que enfrentarse, ya desde el principio (en mayo de 1808), al mismo Gobierno español vinculado al Antiguo Régimen, que estaba controlado por el duque de Berg, teóricamente (por no decir también prácticamente, aunque esto no constaba) con la anuencia de Fernando VII. Y esto dio lugar a una paradójica situación en la cual la derecha contrarrevolucionaria, o una gran parte suya, tuvo que asumir las funciones de una izquierda revolucionaria de hecho, la que los historiadores conocen como revolución liberal. (El sintagma *Revolución española* fue utilizado ya por los liberales Álvaro Flórez Estrada y Francisco Martínez de la Rosa; también Blanco White lo utilizó en su artículo «Reflexiones generales sobre la Revolución española», aparecido en *El Español,* n.° 1, Londres, 30 de abril de 1810.) En efecto, las autoridades y funcionarios de las Audiencias y de las Juntas, que eran instituciones del Antiguo Régi-

men, obedecieron jerárquicamente las órdenes de Madrid, y desempeñaron, por tanto, el papel de una derecha gubernamental. Pero las Juntas que desacataron esa obediencia (por ejemplo, en Oviedo, el 9 y el 25 de mayo de 1808), sin perjuicio de su desacato, asumieron la soberanía al margen del rey (aunque en su defensa) y ejercieron, por tanto, como una izquierda revolucionaria (como segunda generación de la izquierda).

De hecho, de estos iniciales movimientos contrarrevolucionarios que simultáneamente estaban desempeñando, en ejercicio, el papel de una izquierda revolucionaria, puesto que de hecho ejercían por su cuenta la soberanía sin contar con ninguna orden expresa del rey, procedieron los ideólogos de la revolución liberal española, tales como el conde de Toreno, el marqués de Santa Cruz, Álvaro Flórez Estrada, Francisco Martínez Marina, Agustín Argüelles o Diego Muñoz-Torrero.

La paradoja reside, por tanto, en este punto: el acatamiento a la autoridad oficial central del Antiguo Régimen (el gobierno de Madrid) por parte de las Audiencias, Juntas y Comandancias implicaba una actitud de lealtad a la jerarquía constitutiva del Antiguo Régimen español, a costa, eso sí, de pasar por alto la circunstancia de que el rey, que encarnaba la Autoridad central, estaba secuestrado. *Pero el desacato a la Autoridad central en ejercicio implicaba también un desacato al Antiguo Régimen y a la vez una afección a él, puesto que el desacato era condición necesaria para la Restauración de la monarquía.*

Esta contradicción sólo podría ser gestionada de dos maneras principales:

1. O bien entendiendo la reacción contra el invasor como una guerra de liberación, como una contrarrevolución que buscaba recuperar intacto el Antiguo Régimen, que restituyera la soberanía de Fernando VII, que restableciera las Cortes estamentales,

que volviera a poner en función a la Inquisición, que mantuviera la censura de prensa...

Ésta era la primera interpretación de la reacción contra el invasor, por tanto, la interpretación de la guerra que darían en Cádiz, siguiendo las ideas expresadas por el padre Vélez o por el padre Ceballos, ideólogos del estilo de Jovellanos o de Pedro Inguanzo (futuro cardenal primado, quien, por cierto, impulsaría, dentro de la Ominosa década, durante los años 1826 a 1829, la famosa *Biblioteca de Religión* en la que se tradujeron obras fundamentales del llamado pensamiento reaccionario, como las *Fuentes de la impiedad*, de fray Antonio Valsecchi, el *Catecismo filosófico*, de Luis Mozzi, así como obras de Lamennais y De Maistre).

2. O bien entendiendo la reacción contra el invasor como una guerra que, por el hecho de haber sido declarada por las Juntas y no por el rey, aunque *interpretative* en nombre suyo, implicaba retrotraerse al fondo desde el cual la soberanía del rey y la proclamada soberanía de las Juntas (soberanía ejercida de hecho, por cuanto la guerra sólo podía ser declarada por decisión de las Juntas en ausencia del rey) podían encontrar una fuente común. Y esta fuente común era la soberanía del pueblo o de la Nación, en cuanto procedía, desde luego, de Dios (en esto se diferenciaban de las doctrinas francesas o inglesas del contrato social), pero estaba comunicada a través del Pueblo al rey. Y era esta soberanía popular, de origen divino sin duda, la que se estaba ejerciendo en el momento de declarar la guerra a los que habían secuestrado al rey pero sin contar con él, a fin de devolverle el poder, que no la soberanía, que debería seguir en la Nación. Podríamos formularlo de este modo: fue la reacción, necesariamente perentoria, de las Juntas populares españolas que desacataban la línea de obediencia jerárquica a la autoridad central, iniciando la guerra contra los franceses, la que separó la soberanía de la persona del rey, y la

transfirió a la Nación, aun conservando la figura de un rey sin soberanía.

Esta doctrina revolucionaria española (que contradecía la doctrina oficial del Antiguo Régimen, según la cual Dios comunica directamente el poder al Príncipe, a fin, eso sí, de que éste gobierne con justicia) no tenía, por tanto, origen francés.

5. Dios o el Género humano como fuentes del poder político soberano

Como es sabido, esto lo vio ya Marx certeramente (véase Marx & Engels, *La revolución en España,* 1856). Marx subraya que según la Constitución de 1812 los diputados son elegidos por sufragio universal (exceptuando sirvientes domésticos, insolventes y delincuentes), las Cortes tienen competencias muy amplias, que limitan en gran medida el poder real, suprimen la Inquisición, las jurisdicciones señoriales y los tribunales extraordinarios (excepto los militares y eclesiásticos), con posibilidad de apelación a un tribunal supremo, establece la abolición de los diezmos y del voto de Santiago, el servicio militar obligatorio para todas las ciudades, y la igualdad política de los españoles (de ambos hemisferios), suprimiendo el comercio de esclavos, con lo que España se adelantaba al resto de Europa.

La inspiración de estas doctrinas que prosperaron en las Cortes de Cádiz procedía de las muy comunes enseñadas por los escolásticos españoles, que eran bien conocidas por los revolucionarios y contrarrevolucionarios, muchos de los cuales eran sacerdotes, como Francisco Martínez Marina o Pedro Inguanzo Rivero.

En esta tradición había, sin duda, diferencias notables, según se interpretase el poder del pueblo (emanado en todo caso de Dios), o bien como transferido al Príncipe, en el cual residía la

soberanía, una vez celebrado el pacto de sumisión entre el *Rex* y el *Regnum* —era la tradición de Vitoria, Suárez o Molina, paralela a la que consideraba el poder del Pontífice como un poder propio e irreversible, una vez elegido por el Cónclave—, o bien según se interpretase que la soberanía del pueblo no era enajenable en el príncipe en su titularidad, aunque sí en su función (era la tradición de Mariana, Covarrubias, Vázquez de Menchaca o Alfonso de Castro). En Cádiz, Jovellanos habría seguido la primera tradición; Martínez Marina la segunda, más democrática (véase Joaquín Varela, *Tradición y liberalismo en Martínez Marina,* Oviedo, 1983).

Conviene tener en cuenta que ambas tradiciones escolásticas españolas, que influyeron en las disputas de Cádiz, se diferenciaban notablemente del modo de plantear la cuestión por los pactistas europeos no escolásticos, como Hobbes, Rousseau o Kant. Porque mientras que la tradición española partía del supuesto de un contrato sinalagmático (como lo era el contrato feudovasallático) entre dos partes, el Pueblo y el Príncipe, en las escuelas europeas el contrato social tendría lugar entre los individuos-átomos y un tercero, el que asumía el poder.

No ya los contrarrevolucionarios, tampoco los revolucionarios españoles querían destruir la Monarquía. Querían restaurarla, pero sus mismos procedimientos ejecutivos, imprescindibles por otra parte en una situación de guerra, implicaban el desacato a la jerarquía tradicional, les obligaba a reconocer que la fuente de su decisión de restauración, mediante el desacato, no brotaba del rey, que estaba secuestrado, sino de ellos mismos, por la gracia de Dios, y en tanto se reunieran todos —los de ambos hemisferios— en unas Cortes generales. Por tanto, en sentencia de Flórez Estrada, no sería ya posible dar al rey el título de soberano, porque ello constituiría un crimen de Estado.

Conviene también señalar que, desde un punto de vista histó-

rico filosófico, la gran diferencia entre la Revolución española y la Revolución francesa no venía dada por una simple diferencia de doctrina académica o escolástica, frente a pensadores seglares (como Hobbes, Rousseau o Kant), sino por las organizaciones totalizadoras desde las cuales se habían formado estas diferentes doctrinas académicas o escolásticas.

Mientras que la escolástica española estaba implantada en un Imperio universal, las doctrinas de los *filósofos* independientes se suponían emanadas de la razón humana, de la humanidad. De hecho, como hemos dicho, la Revolución francesa, que se presentaba como expresión de esa Nación con vocación de Imperio, comenzó por una *Declaración de los derechos del hombre*, mientras que la Revolución española comenzó por un reconocimiento universal, como españoles, de todos los que vivían en ambos hemisferios.

Y así como es fácilmente comprensible, en cuanto decisión racional, el artículo primero de la Constitución de Cádiz, es decir, el que establece la condición española de quienes viven en el Imperio, es más difícil, por no decir imposible, entender racionalmente la decisión de votar una metafísica *Declaración de los derechos del hombre*, que quedaba a todas luces fuera de la jurisdicción de la Asamblea francesa. Sin embargo, esta Declaración era allí necesaria, entre otras cosas, como justificación implícita de la fuente de donde procedía su autoridad, que ya no podía ser Dios, sino el Hombre, la Razón humana.

¿Pero acaso era más metafísica la idea de Dios que la idea de Razón universal del Género humano? Y sin embargo, la ideología progresista que sigue actuando detrás de la mayor parte de los historiadores y politólogos les impulsa a dar por buena y comprensible la idea de Razón de los revolucionarios franceses, mientras que tienen por metafísica la idea de Dios de los revolucionarios españoles.

En Cádiz confluyeron, por tanto, la derecha primaria (contrarrevolucionaria, que impulsaba sin más a la guerra) y una izquierda no ya primaria, sino de segunda generación, que no se llamaba así, sino liberal, y que se enfrentaba en Cádiz con los serviles (es decir, con los realistas, con la derecha primaria española).

Las izquierdas españolas se mantuvieron bajo la denominación de liberales (la denominación de izquierdas es producto de una reclasificación ulterior) frente a los realistas o serviles, hasta el final de la Guerra de la Independencia. Al final de ésta, como es sabido, Fernando VII regresó al trono de España; casi al mismo tiempo en que Luis XVIII volvía al trono de Francia como soberano, y con intenciones similares. Así se lo reconoció un célebre Manifiesto, firmado el 12 de abril de 1814 por sesenta y nueve diputados (el que se llamará *Manifiesto de los Persas*, ateniéndose a su frase inicial: «Era costumbre en los antiguos Persas pasar cinco días en anarquía después del fallecimiento de su rey...»), que Bernardo Mozo de Rosales llevó a Valencia; sin duda, este Manifiesto contribuyó, junto con el apoyo de parte del ejército y de la Iglesia, a que Fernando VII emitiera desde Valencia su Decreto del 4 de mayo, convocando Cortes tradicionales y anulando de paso las Cortes de Cádiz y la Constitución de 1812.

El malestar del Ejército aumentó, con motivo, entre otras cosas —al margen de las ideologías—, de la reducción de tropas regionales: Mina, Porlier, Lacy. Las tropas que esperaban en Cádiz una expedición a América se sublevan el 1.° de enero de 1820 en Cabezas de San Juan, y proclaman la Constitución de 1812: Riego. Fernando VII tiene que aceptar su condición de monarca constitucional. Pero en 1823 Fernando VII da comienzo a la llamada Ominosa década. Según algunos politólogos, habría sido entonces cuando la izquierda española comenzó a moverse por primera vez

contra el Antiguo Régimen y a intentar aircar la bandera de la República: Mariana Pineda, sometida a garrote vil en 1831.

Pero la derecha primaria también se organizó en el interior, y no sólo en las guerrillas. Se organizaron las Juntas Apostólicas, sobre todo en medios rurales (Cataluña, Vascongadas y Navarra), impulsadas por el clero rural, magistrados o militares retirados y baja nobleza. Se acordó por fin pedir la ayuda de Luis XVIII, que se materializó en los Cien Mil Hijos de San Luis (1823), que entraron en España bajo la jefatura del duque de Angulema. La Restauración del Antiguo Régimen en España resultaba estar apoyada por el Antiguo Régimen restaurado en Francia, si bien la derecha primaria española fue mucho más radical que la francesa, al menos si tuviéramos en cuenta la reivindicación del guerrillero Antonio Marañón, *el Trapense*, que predicaba el exterminio del gobierno revolucionario, la liberación del soberano de su cautiverio, el restablecimiento de las antiguas leyes y la vuelta a la vida en el Santo Temor de Dios (José Manuel Rodríguez Gordillo, *Las proclamas realistas de 1822*, Sevilla, 1969, pág. 102).

La derecha española que heredará el impulso de la inicial derecha primaria se consolidó clandestinamente durante la Ominosa década, y a la muerte de Fernando VII (29 de septiembre de 1833), Carlos María Isidro, su hermano, que pretendía sucederle bajo la denominación de Carlos V, proclamará explícitamente sus derechos al trono.

Los movimientos carlistas, que a veces han sido presentados como movimientos dinásticos, eran en realidad movimientos de esa derecha primaria, con una importante base social agraria, enemiga de la industria y orientada, mediante la guerra contra los liberales, contra la segunda izquierda, a restablecer el Antiguo Régimen, en su estructura más arcaica, la de sus componentes feudales, añorados bajo la forma de los derechos forales (que todavía son aireados en España por regionalistas y nacionalistas secesionistas de nuestros días).

Esta derecha primaria se reprodujo, en oleadas sucesivas, a lo largo del siglo XIX (por ejemplo, en la *Carta a los españoles* de 1864 de la princesa de Beira, pero redactada por Pedro de la Hoz y el obispo Caixal) y dio lugar a las tres guerras carlistas. Pero no se extinguió con ellas. Aunque muy evolucionada en sus formas y procedimientos, volvemos a ver esta derecha primaria reorganizada como *integrismo*, el de Ramón Nocedal, cuyas ideas principales proceden del carlismo. En 1892 fundó su primer Círculo en Madrid; en 1902 pronunció Nocedal un discurso en las Cortes dirigido contra el gobierno, presidido por Sagasta, en el que se decía que los suyos no querían la guerra ni la muerte, pero estaban dispuestos «a lanzarse en falange» para pelear contra los partidos liberales, «a quienes no yo, sino León XIII, llama imitadores de Lucifer».

Por último, las características de la derecha primaria reaparecen también con la resurrección del tradicionalismo, en la época de la Guerra Civil española, en la que las columnas de los requetés jugaron un papel muy importante para los sublevados.

Por cierto, algunas versiones radicales de esta corriente tradicionalista, regresando mucho más atrás del Antiguo Régimen, al feudalismo, entraron en contacto con grupos foralistas nacionalistas, y llegaron a recibir denominaciones tan pintorescas como las de carlismo-leninismo; y no faltan historiadores que establecen una continuidad técnica —sin perjuicio de las discrepancias ideológicas— entre estos grupos carlistas foralistas y los precursores de la ETA.

7. El problema de la transformación de la izquierda liberal española en derecha tradicional

La cuestión teórica que queda planteada es la siguiente: ¿cuál es la razón por la cual los liberales, que representan en España, desde el principio, frente a la derecha primaria, la izquierda españo-

la de segunda generación, fueron pasando a ocupar posiciones de derecha, aun en presencia de la derecha primaria, que continuaba reproduciéndose con vigor nada despreciable?

Ante el carlismo los liberales representaban, sin duda, una posición de izquierda. ¿Por qué, sin embargo, terminaron por asumir posiciones de derecha? Acaso porque su evolución no consistía tanto en un cambio de orientación, sino en una radicalización de sus principios liberales, en un alejamiento profano de la religión, del Antiguo Régimen. Aun transformados los liberales en republicanos y antiliberales, enfrentados por tanto con la derecha primaria, aun condenados por la Iglesia («el liberalismo es pecado»), los liberales seguirían siendo considerados como de derechas, bajo la fórmula característica de la derecha burguesa.

Sin duda podríamos dar una respuesta suficiente para satisfacer a muchos: los liberales de izquierda, sin necesidad de cambiar de rumbo, sino acaso radicalizando sus posiciones, habrían comenzado a ser situados a la derecha por quienes estaban abriendo una nueva línea a su izquierda, a saber, los movimientos obreros, anarquistas, socialdemócratas y comunistas. Desde la llamada izquierda proletaria, tanto los liberales como los carlistas quedaban del lado de la derecha, sin necesidad de haber cambiado de rumbo.

Pero esta respuesta no es suficiente desde el punto de vista de la teoría de la derecha que mantenemos. Porque desde esta teoría un movimiento de izquierdas no se transforma en un movimiento de derechas porque en el espectro político aparezcan otros movimientos que lo flanqueen a su izquierda. Es preciso que esos movimientos que marchaban a la izquierda se aproximen al Antiguo Régimen, para poder decir de ellos que se han derechizado. ¿Y en qué sentido puede decirse que en una época determinada los liberales comienzan a aproximarse al Antiguo Régimen y con ello a pasar a ser justamente considerados como de derechas? De esto hablaremos más adelante.

3. La derecha liberal

1. Sobre los orígenes del término *liberal*

Con la expresión *derecha liberal* buscamos reformular una realidad (si bien percibida desde la perspectiva etic de la que definimos plotinianamente como la derecha) que comprende la práctica totalidad del liberalismo político (conjuntivo), del liberalismo económico-político (basal) y del liberalismo religioso (cortical). Por tanto, como derecha liberal consideramos no sólo a los partidos políticos autodenominados de este modo, como lo fue la Derecha Liberal Republicana (que Niceto Alcalá-Zamora, primer presidente de la II República, fundó en mayo de 1930, y que en 1931 pasó a denominarse Partido Republicano Progresista), sino también a los que se autodenominan (emic) Izquierda Liberal, como el partido que Santiago Alba Bonifaz —ministro con Canalejas y Romanones, posteriormente ministro del llamado «Gabinete de concentración liberal» que se formó en 1922, un año antes del Manifiesto de 13 de septiembre de 1923 del general Miguel Primo de Rivera— fundó en 1915, y que en las elecciones de 1918 logró llevar al Parlamento a un grupo de sesenta diputados o senadores.

También consideraremos derecha liberal a partidos o corrientes que no se denominan de este modo, ni tampoco se denominan izquierda liberal, sino simplemente, por ejemplo, *liberales*, aunque sus adversarios, los realistas absolutos, los denominasen negros (mientras que ellos mismos se autodenominarían blancos).

Los liberales de Cádiz, los doceañistas, como hemos visto en el párrafo anterior, suelen ser considerados como un partido de izquierda, en relación con los absolutistas; en *El mito de la Izquierda* hemos considerado a los liberales de Cádiz como la segunda generación de la izquierda. Sin embargo, esto no excluye la posibilidad de ver a la vez a los liberales de Cádiz como un partido de derecha. A

diferencia del centro, que no quiere ser ni de derechas ni de izquierdas, los liberales pueden considerarse a la vez (salvo que mantengamos una perspectiva dualista) de derecha o de izquierda, según la perspectiva que asumamos. En cualquier caso, sería un anacronismo considerar a los doceañistas ya como de derechas, ya como de izquierdas; y sólo advirtiendo claramente que el izquierdismo de los liberales de Cádiz era de un signo totalmente distinto a las izquierdas de 1789, cabría reclasificarlos como de izquierdas.

En cualquier caso, en Cádiz, a partir de 1810, es donde se utilizó por primera vez el término *liberal* aplicado a un partido político, que después se consolidaría en toda Europa. No era la primera vez que el término *liberal* se utilizaba en sentido político, puesto que ya el abate Sieyés o Benjamín Constant (en 1795) usaron el término *liberal*, aunque, por cierto, en un sentido similar al que asumiría más tarde el término *centro*, en cuanto designación más que de una corriente o partido político definido, de todos aquellos que se mantenían alejados de los extremos, es decir, de todos aquellos que suelen también llamarse moderados, ya fueran de izquierda, ya fueran de derecha (*apud* Corominas, *Diccionario...*, s. v. «libre»). También se utilizó, en la Francia del siglo XVII, el término *liberal* en un sentido no político, pero muy involucrado con la política, a saber, el de indócil a la religión (un sentido de liberal muy próximo al que entonces tenía el término *libertino*).

2. Alcance que damos al rótulo derecha liberal

El rótulo *derecha liberal*, tal como aquí lo utilizamos, aplicado a España, cubre a la práctica totalidad de la derecha española que no es ni derecha primaria ni derecha socialista.

Una derecha que coloreó todo un siglo, porque se mantuvo en el poder, salvo efímeros paréntesis, a lo largo del tiempo que se

extiende desde 1812 hasta 1912. Para decirlo en números redondos, el siglo que George Steiner ha denominado «el largo verano liberal» (1820-1915) (vid. *En el castillo de Barbazul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura,* Barcelona, 1991, pág. 24).

Esto no significa que la derecha liberal dominara (o coloreara) el periodo con absoluta calma; por el contrario, estuvo siempre flanqueada, ante todo, por los movimientos de la derecha primaria (en España las guerras carlistas) y poco después por los movimientos anarquistas, socialistas y comunistas que, sin embargo, no lograron alcanzar el poder político, aunque influyeron en él.

A partir del término *liberal,* como designación de determinadas corrientes o partidos políticos, que aparecen enfrentados a otros en el campo político, económico o religioso, se formó el término *liberalismo,* como definición de una orientación doctrinal ya definida en sí misma y como alternativa de otras, a la manera como el término *socialismo* se formó (en Francia, por inspiración de Pedro Leroux, hacia 1840), a partir del adjetivo *social,* significando una orientación política y atea que se oponía al individualismo, al egoísmo y al solipsismo.

Por lo demás, el término *liberalismo* no puede utilizarse como designación de un movimiento homogéneo, porque sus diversas corrientes y enfrentamientos mutuos entre ellas fueron constantes, y a veces muy violentos. Hasta el punto de que cabe suscitar la sospecha de si entre estas corrientes liberales no se abrieron distancias mayores que las que pudieran existir entre ellos y los anarquistas, socialistas o comunistas, o mayores incluso que sus distancias con la derecha primaria. Hay que suscitar la cuestión de si, por ejemplo, la distancia entre Martínez de la Rosa y Espartero, o entre Espartero y Narváez, o entre Cánovas y Santiago Alba, no fue mayor que la distancia entre Martínez de la Rosa y Calomarde, entre Espartero y Maroto, o entre Cánovas y Pablo Iglesias. Precisamente la prolija constatación de estas distancias, que

los historiadores nos van describiendo, es la que puede nublar la unidad histórica que, a otra escala, nos induce a englobar a todas esas corrientes enfrentadas como *pulsaciones* de una misma corriente unitaria a la que llamamos derecha liberal.

El largo verano liberal fue, por tanto, el siglo del liberalismo reinante, como alternativa a otras corrientes o partidos que, como el anarquismo, el socialismo o el comunismo, pero también como la derecha primaria más reaccionaria, pugnaban por desplazarle. Hasta que lo lograron, sobre todo a partir de la Primera Guerra Mundial, con la victoria del socialismo, es decir, del comunismo soviético, de la socialdemocracia, de la derecha socialista y del nacionalsocialismo. Tras la caída de la Unión Soviética el liberalismo parece que despierta de nuevo, enfrentándose principalmente a la socialdemocracia.

Esto quiere decir que, a lo largo de un siglo, las significaciones del término *liberalismo* habrán podido alcanzar tonalidades muy diversas, políticas y extrapolíticas. Tonalidades que interfieren unas con otras o son arrastradas por cada una de ellas como armónicos propios, contribuyendo a una completa confusión. Confusión derivada de la apariencia de que el término *liberalismo* define una tendencia uniforme bien definida, cuando en realidad nos encontramos con un término que cada cual utiliza con alcances y presupuestos muy diferentes.

Alcance y presupuestos que, si bien sirven para diferenciar, a determinada escala, el liberalismo de las tendencias no liberales, al menos en la época anterior a la caída de la Unión Soviética, no sirven para diferenciar las corrientes liberales unas de otras. Cuando un político de nuestros días se declara liberal o hace algún guiño al liberalismo, no podemos saber qué es lo que quiere decir, y acaso tampoco él lo sabe exactamente. Le basta con dar una seña de identidad sobrentendida de distinto modo por aquellos a quienes está destinada.

Parece necesario reseñar estas diversas tonalidades del término *liberalismo* como tarea previa para el análisis de las corrientes o partidos políticos que se definen por su *vocación* liberal, o de otras corrientes o partidos que, aun siendo liberales, son considerados, por ciertas características circunstanciales, como no liberales.

3. Liberalismo, artes liberales y libros

Desde un punto de vista léxico, *liberalismo* es un abstracto (un *ismo*) derivado del adjetivo *liberal*, que a su vez deriva del término *libre* —y según algunos de *libro*—. *Liberal*, o *liberalidad*, en la Edad Media y en el Renacimiento, por ejemplo, en la Crónica General y en Nebrija, significa generoso, dadivoso, simpático. Se utilizaba, por tanto, no ya como término político, ni tampoco económico político, ni siquiera religioso, sino como término caracterológico o ético (etológico) que define el comportamiento diferencial de un tipo de personas, frente a otras, en su vida particular. Sin duda, es un tipo de comportamiento que tiene también, desde luego, implicaciones económico-domésticas o personales ante servidores o amigos, incluso cuando la persona liberal es un hombre político, en relación con sus súbditos o electores. Pero en cuyo caso, si la generosidad se lleva a efecto a costa del erario público y no del peculio privado del generoso, puede confundirse con la adulación demagógica o con algo peor.

La determinación caracterológica del adjetivo *liberal* no sólo implicaba una clasificación psicológica de las personas sino también una clasificación ética (del individuo) y aun moral (del grupo).

En la clasificación aristotélica el término *liberalidad* servía, como hemos dicho, para traducir, por ejemplo en la versión de Aristóteles por Pedro Simón Abril, la palabra griega *eleutheriotes*, con la que se designa una virtud, la liberalidad, como término

medio entre dos extremos, uno por defecto (escaseza, avaricia, traducción de *aneleutheria*) y otro por exceso (prodigalidad, *asotía*). Éstas son las acepciones de *liberal* y de *liberalidad* que aparecen en el *Tesoro de la lengua castellana* de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens (editado en 1674): «Liberal, *latine liberalis,* el que graciosamente, sin tener respeto a recompensa alguna, hace bien y merced a los menesterosos, guardando el modo debido para no dar en el extremo de pródigo; de donde se dijo liberalidad la gracia que se hace. Cerca de los latinos tiene otras acepciones». Noydens: «Con la liberalidad se cubren las tachas que un hombre tiene, y con la escaseza se descubren hasta las que no tiene, solía decir aquel gran pontífice Pío Segundo. Alejandro Magno era tan liberal, que parece que no conquistaba las tierras sino para darlas, y preguntado de un amigo suyo qué le quedaba, pues todo lo daba, respondió: El gusto que tenía de dar».

Las otras acepciones de liberal cerca de los latinos a las que se refiere Covarrubias tienen que ver sin duda con las acepciones utilizadas por los escolásticos cuando hablan de las artes liberales por oposición a las artes mecánicas o serviles y, por extensión, a las profesiones liberales en cuanto contradistintas de las profesiones serviles. La distinción entre las artes liberales y las artes serviles está probablemente en el fondo de la distinción política que en las Cortes de Cádiz se estableció entre los liberales (que defendían la transferencia de la soberanía del rey a la Nación) y los serviles o realistas (que se resistían a retirarle al rey el título de Soberano).

La extensión del significado de un término utilizado para distinguir un género de artes de otras dadas en un campo no formalmente político, ampliándola analógicamente a la distinción entre dos corrientes que se iban dibujando en ese campo político, no encierra en principio misterio alguno. Aunque obliga, eso sí, a profundizar en el análisis de los componentes sociales que pudie-

ran estar implicados en la oposición entre las artes, sobre las cuales se habría de fundar, en todo caso, la ampliación analógica que nos incumbe aquí especialmente, la distinción política entre liberales y serviles.

En cualquier caso, la oposición entre las artes liberales y las artes serviles no tenía en sí misma mayor connotación política. Fueron algunos profesionales liberales de Cádiz (escritores, profesores, abogados, periodistas) quienes imprimieron al término *liberal* su significado político, atribuyéndose a sí mismos, en ese terreno, la calificación de liberales.

Entre estos profesionales citan algunos historiadores con preferencia a José María Blanco White (1775-1841), un sacerdote católico sevillano que más tarde colgaría los hábitos, que participó intensamente en la Revolución española y que se exilió a Inglaterra, donde murió. Blanco White se encuentra sin duda entre los precursores del liberalismo español más radical. Fue un liberal que tomó además como modelo de la Revolución española no tanto a la Revolución francesa cuanto a la Revolución inglesa, que no habría pretendido una revolución violenta, sino pacífica. «Con razón, el *Semanario Patriótico*, bajo la dirección de Blanco White, debe considerarse como el primer periódico liberal de España» (dice José María Martínez de Pisón, *Los inicios del pensamiento liberal español. José M.ª Blanco White,* Universidad de Zaragoza, 2005). Y fue crítico certero de la Constitución de 1812 en muchos de sus puntos, por ejemplo el artículo 12, al que consideró como principio de la intolerancia sectaria: «La religión de la nación española es, y será perpetuamente, la Católica Apostólica y Romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra».

Aunque la distinción entre las artes liberales y las artes serviles no tuvo, sin embargo, formalmente significado político alguno, sí implicaba una distinción sociológica que podía tener una poten-

cial significación política. Sin embargo, no parece que la oposición entre las artes liberales y las artes mecánicas o serviles se ajuste a estas fórmulas. Habría que retomarlas mucho más atrás, por ejemplo, desde el *Sofista* de Platón (puede verse *La fe del ateo,* págs. 270-276).

El fundamento de la analogía en virtud de la cual la oposición entre las artes liberales y las artes mecánicas se amplía en Cádiz al campo político no puede cifrarse únicamente en la distinción sociológica entre aristócratas y artesanos, entre otras cosas porque muchas veces habría que invertir los papeles. Los liberales deberían haber sido siempre los aristócratas, siendo así que muchas veces eran estos aristócratas quienes defendían la imposibilidad de separar la soberanía del monarca (por ejemplo, el conde de Campomanes, el conde Aranda y el conde de Floridablanca).

La oposición que pudo actuar en Cádiz para conceptualizar la distinción entre liberales y serviles pudo proceder, en nuestra opinión, no de la oposición entre aristócratas y artesanos, sino de una oposición entre los propios artistas o artesanos; por ejemplo, entre escritores tales como el capuchino Rafael Vélez o el dominico Francisco Alvarado, y otros escritores tales como Blanco White, Flórez Estrada o Muñoz-Torrero.

Es muy difícil determinar cuáles pueden ser las causas de esta división en el seno de los mismos *letrados* (que eran sobre todo juristas, canonistas, pero sobre todo escritores u oradores), y no nos arriesgamos aquí a escoger entre las múltiples hipótesis posibles. La más aceptada es la de la división entre los ilustrados y los tradicionales, pero esta hipótesis tiene mucho de tautología («los liberales eran los ilustrados»). Y si tiene algún componente causal, lo sería en la medida en que ilustrado tiene que ver con afrancesado, o al menos con lectores de los ilustrados franceses o ingleses.

Pero los absolutistas más polémicos no habrían podido serlo si no hubiesen sido también lectores de los escritores franceses o

ingleses; en realidad lo fueron todos los más conspicuos representantes del llamado pensamiento reaccionario, empezando por el famoso jesuita Lorenzo Hervás y Panduro. Podríamos considerar también la hipótesis de la distinción entre escritores vinculados a determinadas órdenes religiosas (padres o frailes jesuitas, como Hervás, capuchinos como Vélez o dominicos como Alvarado) y escritores *libres* de la disciplina religiosa, ya fueran sacerdotes como Inguanzo o Martínez Marina, ya fueran seculares como Jovellanos o Argüelles; pero esta hipótesis tiene tantas excepciones que sería muy difícil de mantener. Además la distinción procede de atrás, y en modo alguno puede pensarse que surgió a raíz de la invasión francesa.

Un escritor cuya influencia en España fue superior a la de cualquier otro, y cuya orientación era mucho más afín a la que tomarían después los liberales, Benito Feijoo, era un benedictino, y no estaba alineado con ningún movimiento afrancesado (la frecuente interpretación que de él se hace como un preilustrado es anacrónica y ad hoc, y tiene el mismo estilo que la interpretación de Pedro de Osma como preerasmista o Gómez Pereira como precartesiano). Más aún: las doctrinas políticas más *avanzadas* precursoras de la doctrina de la soberanía popular fueron propuestas por jesuitas como Mariana o Suárez, cuya *Defensio Fidei* fue quemada en 1614 en Inglaterra por orden de Jacobo I.

La distinción entre liberales y serviles está sin duda implicada también en oposiciones de escuelas (y, a su través, de características personales) tales como las que mediaban entre los dogmáticos y los escépticos (tomando este último término en sentido metodológico —escéptico es el que busca—, no epistemológico —escéptico es el que no cree nada seguro y por tanto suspende el juicio—). Los dogmáticos, más aferrados a sus principios axiomáticos y a sus consecuencias silogísticas, los escépticos (o críticos, en este sentido), dispuestos siempre a revisar sus principios y sus conse-

cuencias, y por tanto estar más atentos, en sentido dialéctico, a las opiniones ajenas o a los hechos que se resisten a sus principios o a sus conclusiones silogísticas.

La condición de hombre liberal como característica personal o de escuela puede también aplicarse a los artistas y a los escritores en cuanto tales, en la medida en que ellos se desvían tanto de la poquedad o escasez de miras (propia del dogmático, del fanático o del fundamentalista) como de la prodigalidad de opiniones tenidas como equivalentes (en el sentido del relativismo o de la curiosidad esnobista). Un escritor liberal, en este sentido, debería ser siempre un escritor cultivado, culto; y su liberalidad no tiene por qué ser universal o global, porque también puede ser especializada en materias determinadas (un dogmático en matemáticas puede ser escéptico o liberal en física, en teología o en política). Y, por supuesto, la condición liberal de un escritor (libre de prejuicios dogmáticos en una batalla dada) sería relativamente independiente de su carácter personal (una personalidad autoritaria, en el sentido caracterológico, puede mantener una disposición liberal, así como una personalidad débil, en su sentido caracterológico, puede asumir, en el campo doctrinal, una disposición dogmática y fundamentalista).

4. Historia de la transformación de la izquierda liberal en derecha liberal

Las consideraciones que preceden no pretenden otra cosa sino, ante todo, servir de alerta para aquellos que proceden como si la denominación liberal *emanase* de la misma naturaleza de sus representantes, en el intento de aproximarnos a las razones por las cuales los realistas absolutistas de las Cortes de Cádiz recibieron de sus adversarios la denominación de serviles. La denominación de

nacionalistas (defensores de la soberanía nacional) se intercambió a veces con la denominación de liberales, que permaneció sin discusión sobre cualquier otra (por ejemplo, jovellanistas, negros...) y pasó muy pronto, junto con el término *guerrilla*, a formar parte del vocabulario político internacional.

En ningún caso los absolutistas recibieron la denominación de derechas, ni los nacionalistas o liberales la de izquierdas. Sin perjuicio de lo cual las relaciones entre unos y otros fueron muy tensas, incluso violentas. Pero en la Revolución española de Cádiz no hubo enfrentamientos armados, ni terror como había ocurrido en Francia: los enfrentamientos armados y el terror que tuvo lugar simultáneamente con las Cortes se dirigía contra los invasores franceses; no era un enfrentamiento entre revolucionarios de la misma Nación.

Hubo de pasar algún tiempo hasta que, con el regreso de Fernando VII, sobre todo a partir del comienzo de la llamada Ominosa década, se intensificasen las divergencias entre absolutistas y liberales, y comenzase a funcionar el garrote o el fusil (Mariana Pineda, Torrijos, Mina...). Y entonces pudo comenzar a percibirse la analogía de la Revolución española con la Revolución francesa, pudo confrontarse el terror rojo de Robespierre con el terror blanco de Luis XVIII; los conceptos de derecha e izquierda de los franceses pudieron comenzar a analogarse por políticos, politólogos e historiadores, todavía al cabo de los años, con los términos de absolutistas y liberales españoles respectivamente.

Volvamos ahora a la cuestión fundamental que tenemos planteada desde las premisas expuestas: ¿cuál fue el proceso que llevó al cambio de clasificación de los liberales (incluso de los llamados exaltados) desde su inicial identificación, analógica al menos, con la izquierda francesa, a su identificación con la derecha, por un número creciente de politólogos, historiadores y políticos? Por otro lado, sabemos, por ejemplo, que la ideología de la derecha, incluso la del fascismo, ha estado vinculada al liberalismo: el FPÖ,

Freiheitliche Partei Österreichs, Partido Liberal Austríaco, creado en 1956, procedía de la Liga de independientes en la que figuraban militantes nazis que habían apoyado el *Anschluss* de Austria a Alemania, y cuya presidencia recayó, en 1970, sobre Jörg Haider, formando parte este partido entre 1979 y 1993 de la Internacional Liberal (creada en Oxford en 1947), y logrando el FPÖ casi el 27% del electorado en las elecciones de 1999.

Sin duda, en este proceso de cambio de clasificación operada ya en el siglo XIX hubo de tener parte el propio decurso de los hechos, de la política real. A la muerte de Fernando VII (cuyo testamento, con la connivencia de su segunda esposa María Cristina, una napolitana con ideas liberales, fue cocinado por Calomarde), Francisco Cea Bermúdez —cuya actitud suele asimilarse a la de un despotismo ilustrado: durante su mandato Javier de Burgos, un antiguo afrancesado que había sido amnistiado, decretó, como ministro de Fomento, en noviembre de 1833, la división territorial de España en 49 provincias— fue encargado por la reina regente para dirigir el Gobierno. Cea tuvo que enfrentarse simultáneamente a la guerra civil (a la derecha primaria) y a la conjuración liberal (que contaba con la simpatía del Consejo de ministros y de algunos militares). Los liberales se disgustaron por la lentitud de las reformas de Cea. El capitán general de Cataluña, Manuel Llauder, pide a la reina que convoque Cortes. Tras jornadas turbulentas el 15 de enero de 1834 Martínez de la Rosa toma posesión de la presidencia del gobierno, y los liberales ponen en él sus esperanzas. Martínez de la Rosa, que cuenta con el conde de Toreno como ministro de Hacienda, intenta definir un término medio entre los doceañistas y el despotismo ilustrado de Cea. El 10 de abril de 1834 presenta un Estatuto Real, que constaba de 50 artículos y cinco títulos.

El Estatuto disgustó a los liberales exaltados. Se les atribuyó el haber corrido la especie, con ocasión de una violenta epidemia de

cólera en Madrid, según la cual los frailes habían envenenado las aguas; lo cierto es que hubo matanzas en la calle de Toledo, en el convento de Santo Tomás. El 24 de julio de 1834 se reúnen las Cortes en el Palacio del Buen Retiro, y en ellas los exaltados presentan una Tabla de derechos. En 1835 cae Martínez de la Rosa y le sucede Toreno, que inicia una política anticlerical (suprime conventos y monasterios que no alcancen los doce profesos, y decreta la abolición de la Compañía de Jesús). En Cataluña y Murcia son degollados unos frailes. Toreno dimite y le sucede Mendizábal (14 de septiembre de 1835) apoyado por los liberales avanzados y por el embajador inglés.

Mendizábal comienza asegurando que defenderá, ante todo, al Estado; restaura las diputaciones provinciales y decreta la puesta en venta de todos los bienes raíces de las corporaciones religiosas u otras, que pasarán a ser propiedad de la Nación. La reacción del estamento de próceres no espera a producirse, y Mendizábal dimite. El gobierno interino de Francisco Javier de Istúriz (15 de mayo de 1836) se presenta como un pacto entre liberales exaltados y moderados. Se propone un Código o Constitución de Ley Fundamental que sería desarrollada por leyes orgánicas; pero la presión de los exaltados extraparlamentarios exige volver a la Constitución de 1812 (libertad de imprenta, derechos de petición, garantías y derechos de los ciudadanos). En La Granja —donde estaba la reina regente— un grupo de sargentos entra en el Palacio Real pidiendo a la reina regente que jure la Constitución de Cádiz. La reina la publica, ordeno y mando.

A Istúriz le sucede José María Calatrava (14 de agosto de 1836) y el 24 de octubre de este año se abren las Cortes constituyentes, de las que saldrá la Constitución de 1837. Esta constitución busca una transacción entre las libertades públicas de los liberales y el prestigio de la Monarquía constitucional; mientras la Constitución de 1812 hacía profesión de fe católica obligatoria, la de 1837

se limita a obligar a mantener el culto y los ministros de la religión católica, que profesan los españoles. Es decir, en lugar de promulgar la obligatoriedad de la religión católica, lo que hace es constatar un hecho y proceder en consecuencia.

El general Espartero llega a las Cortes: se le supone cómplice de un pronunciamiento de brigadas en Pozuelo de Aravaca, pero renuncia al puesto de jefe del gobierno, que ocupaba, tras la caída de Istúriz, Eusebio Bardají. En 1838 asume el Gobierno un moderado, el conde de Ofalia. Durante su mandato don Carlos pasa el Ebro, para unirse a Cabrera, y decide avanzar sobre Madrid; pero el temor a Espartero le mueve a retirarse. Espartero se enemista con el Gobierno Ofalia, que había promovido a Narváez, Ofalia dimite y su sucesor, el duque de Frías (8 de septiembre de 1838), intenta conciliar a Espartero y a Narváez, a quien nombra capitán general de Castilla la Vieja. El Gobierno, odiado por los progresistas y desacreditado por los moderados, tiende a ser un juguete de Espartero y Narváez.

El 29 de agosto de 1839 se produce el Convenio de Vergara, entre el general cristino liberal Espartero y representantes del general carlista Maroto. Espartero se compromete a pedir a las Cortes la concesión o modificación de los fueros, y a reconocer grados o empleos a los del ejército carlista. El 1 de septiembre de 1839 se abren las Cortes bajo el signo de la paz. El Gobierno presenta el proyecto de confirmación de los fueros a Navarra y Vascongadas. El partido liberal exaltado se opone. Espartero expresa su desacuerdo con la disolución de las Cortes. Pero tras la elección de diputados las Cortes se abren el 19 de febrero de 1840. El 24 de febrero una turba rodea las Cortes... cuestión de fajas (Espartero pedía que Linaje, su secretario militar, fuera ascendido). La reina gobernadora decide crear un gobierno progresista, pero abdica la regencia el 12 de diciembre de 1840.

Según la Constitución vigente (la de 1837, artículo 57-58),

Espartero, duque de la Victoria, se encarga del mando supremo durante la minoría de Isabel, y tras discusiones de las Cortes (de mayoría liberal progresista) sobre si la regencia debe ser una (¿Espartero, Olózaga?) o trina (con González Bravo), Espartero jura el cargo de regente el 10 de mayo de 1841. Los liberales trinos se consideran agraviados; esparteristas exaltados consiguen que el cargo de tutor de las huérfanas (Isabel y sus hermanas) recaiga sobre el liberal don Agustín Argüelles. María Cristina se subleva desde París, y O'Donnell se subleva en Pamplona. El general León es pasado por las armas.

Las filas progresistas se dividen en moderados, exaltados y republicanos. Disueltas las Cortes, el 8 de enero de 1843, cae Espartero. En las nuevas Cortes (20 de mayo de 1843) Salustiano Olózaga pronuncia su famosa frase: «¡Dios salve al país! ¡Dios salve a la reina!». Espartero tiene que embarcar en Cádiz con rumbo a Inglaterra, y en noviembre de 1843 Isabel es proclamada reina con el nombre de Isabel II.

Tendríamos que continuar el relato político en las décadas sucesivas del siglo XIX para constatar cómo el desarrollo del liberalismo consistió más bien en un cambio de grupos y personas con ligerísimas diferencias ideológicas y con adversarios comunes.

Como es sabido, el 18 de septiembre de 1868 el general Juan Bautista Topete, en Cádiz, inicia la que se llamará Gloriosa revolución de septiembre, que encabezó el general Serrano (antiguo moderado que entró con O'Donnell en la Unión Liberal). La reina Isabel II encomendó el gobierno al general Concha, que nombró al marqués de Novaliches para dirigir la represión de los insurrectos; pero en el puente de Alcolea, el 28 de septiembre de 1868, Serrano obtiene la victoria. Los levantamientos se suceden en toda España. Isabel II, que tomaba baños en Lequeitio, tiene que pasar a Francia.

No vamos a continuar este relato esquemático. Una Junta revolucionaria se encargó del Gobierno e inició lo que la historiogra-

fía conoce hoy como sexenio revolucionario (1868 1874). Llegó después Amadeo de Saboya y la I República. Pero Martínez Campos proclamó rey en Sagunto a Alfonso XII, y a Alfonso XII le sucedió Alfonso XIII, que reinó hasta el 14 de abril de 1931, fecha de la proclamación de la II República.

5. Sobre la unidad del concepto de derecha liberal en España

¿Hasta qué punto es legítimo englobar en el concepto de una derecha liberal tanto a los liberales exaltados de Espartero, como a los moderados de la Unión Liberal de O'Donnell, no sólo a Cánovas, sino también a Sagasta, e incluso a Santiago Alba Bonifaz, el fundador de la Izquierda Liberal?

Atengámonos al criterio plotiniano, según el cual una determinada corriente o partido político se clasifica en la derecha en función de sus afinidades con el Antiguo Régimen, y de su tendencia al mantenimiento de estructuras formales ante los ataques de la izquierda.

Los liberales que fueron sucediéndose en España a lo largo del siglo XIX habrían de ser considerados, según esto, como clasificables en la derecha. Una derecha liberal, como categoría histórica, no abstracta, que sería ante todo derecha, sin perjuicio de ser liberal.

Y lo sería, ante todo, porque analizando su política desde la capa conjuntiva, los liberales, incluso la izquierda liberal de Santiago Alba, mantuvieron una proximidad con el Antiguo Régimen que ya no se encuentra en las asociaciones sindicales o asociaciones obreras. Por de pronto, los liberales de que hablamos, sean moderados, sean exaltados, sean conservadores, sean progresistas, se mantienen fieles a la Monarquía, al Trono. A una monarquía constitucional, sin duda, pero todavía no propiamente parlamentaria; una Monarquía en la que el rey conserva muchas prerroga-

tivas, propias del Antiguo Régimen, empezando por las dinásticas y siguiendo por las que le confieren la jefatura de las Fuerzas Armadas, un cierto derecho de veto ante las Cortes y la capacidad de disolverlas. Cortes que tampoco fueron plenamente democráticas, según muchos politólogos, por su bicameralismo. Por cierto, una característica que será heredada por la Constitución de 1978, que mantiene, como Cámara alta, un Senado cuyas funciones no están bien definidas. Ya no es un Senado de próceres, pero por ello mismo sus funciones son más problemáticas. Quienes quieren transformarlo, asegurando así su contenido, en Cámara de representantes territoriales, suelen sobrentender que los territorios representados han de ser las comunidades autónomas, y no por ejemplo las provincias o los municipios, que son los que figuran en la Constitución. Con lo cual el Senado se transformaría en la prefiguración de una suerte de Parlamento federal o confederal. ¿Cabría comparar este Parlamento a unas Cortes del Antiguo Régimen con representación de las ciudades?

Y cuando consideramos la política de los liberales desde la perspectiva de la capa basal (como derecha basal), la proximidad con el Antiguo Régimen es aún mayor si cabe que la que presentan al considerarlos desde la capa conjuntiva. Porque los liberales prefieren siempre mantener al Estado lo más lejos posible de las responsabilidades de la planificación central, como ocurría con el Antiguo Régimen, y en ello coincidían con la doctrina de la subsidiariedad del Estado, propuesta por los pontífices romanos.

De hecho, el número de marquesados o condados que fueron creados o surgieron como flores del verano liberal alcanzó casi un tercio de la nobleza del Antiguo Régimen (el censo de 1797 enumeraba 1 323 familias nobles tituladas). Y casi todos estos nuevos títulos recayeron sobre grandes empresarios o capitanes de industria que actuaron por su cuenta, y acogidos a la corona, a veces de un modo tan estrecho como el que correspondió al Mar-

ques de Salamanca, a través de sus relaciones con María Cristina, la reina regente y sus negocios. Germán Rueda utiliza estos hechos para probar que la aristocracia mantenía un gran prestigio social en la época de la Monarquía isabelina, que siguió premiando con títulos a los militares que combatieron en las guerras carlistas, americanas o, más tardíamente, en las marroquíes, así como a personas relevantes de la política, las finanzas, la industria o a cortesanos y parientes de la familia real. En el reinado de Isabel II se concedieron 401 títulos. Era la nueva nobleza vinculada frecuentemente a la burguesía de los negocios. En realidad fue un liberal tan genuino como Mendizábal quien promovió este ennoblecimiento de los emprendedores privados al desamortizar los bienes de las manos muertas para venderlos a quien pudiera comprárselos («a la Nación», se decía).

Y en cuanto al fundador de la Izquierda Liberal, Santiago Alba Bonifaz, no resultará impertinente recordar que su segundo apellido, Bonifaz, le venía de su madre, casada con su padrastro, el marqués de Albaicín. Y fueron también los liberales, dueños ya de grandes latifundios, quienes comenzaron a acotar en serio sus propiedades, poniendo guardas armadas, como para corregir esa anomalía de España respecto de Gran Bretaña que había observado un viajero inglés que visitó la Península en tiempos de Jovellanos, y que veía con extrañeza que las propiedades territoriales, en cuanto acababa la época de la cosecha, eran invadidas por pastores de ovejas o de cabras, o por espigadores, de forma que «una gran parte del territorio peninsular más parecía comunal que propiedad privada».

Y si nos atuviéramos, por último, a la actitud de los liberales ante la capa cortical, tendríamos que subrayar que los liberales mantuvieron siempre, en sus Constituciones, el reconocimiento del catolicismo como religión del Estado; que fueron los liberales moderados de Narváez los que organizaron la expe-

dición a Italia en defensa de Pío IX; que un gabinete liberal, en 1859, llevó la guerra a Marruecos, incorporó en 1861 la isla de Santo Domingo a España o bombardeó Valparaíso. No hablemos de las guerras con Cuba y con Estados Unidos, que a los ojos de la izquierda coetánea aparecían como aventuras de la más genuina derecha capitalista e imperialista en defensa de sus propios intereses.

6. Liberalismo, en sentido económico

Liberalismo significa además (respecto del liberalismo caracterológico o del liberalismo político) liberalismo económico. El liberalismo económico denomina a un conjunto de teorías y de prácticas relativas a la economía política de una Sociedad política que, en principio, tiene muy poco que ver con el liberalismo caracterológico y algo más con el liberalismo político. Sin embargo, la involucración de todas estas formas de liberalismo da lugar a una ideología confusa en la que no se llega a saber bien si el liberalismo a secas tiene ante todo un fundamento científico en la estructura económica de una sociedad de mercado pletórico, o si prevalecen en él sus orientaciones caracterológicas (etológicas), éticas o políticas.

Algunos parecen sugerir que el liberalismo económico es, ante todo, una doctrina científica establecida en el terreno de la Economía política y, por consiguiente, de alcance político trascendental. Milton Friedman, por ejemplo, será ante todo interpretado como un economista cuya gran victoria científica y práctica habría consistido en la demostración de que la crisis de 1929 —la Gran depresión— no podría ser explicada desde la óptica keynesiana (una óptica que de algún modo incorporaba importantes componentes de la economía planificada de los soviéti-

cos), sino desde una óptica monetaria: los responsables de la Gran depresión no fueron «ni el pueblo, ni las empresas empecinadas en no invertir, ni los consumidores empeñados en no consumir; el mayor culpable era el Banco de la Reserva Federal» (Manuel Jesús González, «Milton Friedman: historia y teoría monetaria»).

Sea científica o paracientífica, la economía liberal parece que puede afirmar que la esencia del liberalismo económico, al menos en la medida en que está involucrado con el liberalismo político (como doctrina del menor intervencionismo posible del Estado en la capa basal), está vinculada al proyecto mismo de constitución de la ciencia de la economía política, un oximoron para la tradición aristotélica, en la cual la economía significaba el arte o la ciencia de la administración de la hacienda privada. La economía política se habría constituido, según Marx, a partir del *Tableau de Quesnay*, concebido en el seno de la doctrina fisiocrática del *laissez faire* asumido por Adam Smith.

No nos parece casual que la Economía política, en la medida en la cual comportaba el descubrimiento de un campo dotado de leyes propias, comenzase siendo liberal, en su sentido económico. Porque su liberalismo podría considerarse como una condición gnoseológica de cierre, que requiere la segregación de otros factores (entre ellos los políticos), o al menos su subordinación a los económicos. Sólo de este modo podrían quedar despejadas las concatenaciones estrictamente económicas, si las había.

Se trataría de un mecanismo gnoseológico similar al que condujo a la Termodinámica: sólo podría confirmarse la sospecha de que existían las leyes del calor, de sus relaciones con la presión, el volumen y la temperatura cuando segregásemos de los cuerpos cualquier tipo de característica que no tuviese que ver con el calor (como pudiera ser la condición inerte de los sistemas mecánicos o la condición orgánica de los cuerpos —el calor

animal— o la morfología de los mismos). Y así como las leyes termodinámicas no podrían estudiarse sino con referencia a un volumen delimitado en función del cual pudieran verse las conexiones de la temperatura y la presión, así tampoco las leyes económicas podrían estudiarse si no fijásemos de antemano un volumen delimitado del mercado, en función del cual pudiesen analizarse las variaciones de producción, de distribución, etc. Pero *este volumen* fue, según la escala requerida, el propio de las Naciones Estados, es decir, el de las Naciones de finales del Antiguo Régimen.

Sin duda, el liberalismo económico clásico definió su campo en función de los límites de una Nación política, un volumen diferenciado, por escala, del volumen propio de las haciendas particulares o de las economías domésticas. Las Naciones en torno a las cuales gira la obra de Adam Smith, *The Wealth of the Nations,* y la propia denominación alemana, *Nationalökonomie*, presuponen dadas históricamente unas Naciones o Potencias del Antiguo Régimen ya en marcha; unas Naciones que, sin embargo, estaban en interacción (comercial y a la vez política o bélica) con otras Naciones constitutivas de la red de los Estados en los que consiste el Antiguo Régimen. Pero el cierre tecnológico de la Economía se mantenía en el ámbito de la Nación.

Ahora bien, la segregación, no meramente abstracta, de los componentes políticos en el campo de las Naciones avanzadas en el siglo XVIII habría sido posible debido a que precisamente en el Antiguo Régimen el Estado intervenía muy poco en la capa basal, porque la dejaba al cargo de las compañías privadas, empresarios, comerciantes o aventureros. Esto en líneas generales, porque, de hecho, los Estados estaban muy atentos al control de las grandes empresas, a las que impulsaban y favorecían, o con las que compartían beneficios. El primer ejemplo fue la empresa de las carabelas de Colón.

Pero las Naciones, como unidades de volumen de la *Nationalökonomie*, no eran esferas aisladas, como tampoco lo eran las calderas que contenían el líquido que se calienta o se enfría. Las Naciones estaban esencialmente interconectadas por el comercio internacional, imprescindible a partir de un determinado nivel de desarrollo demográfico e industrial para el mantenimiento de la eutaxia de cada Nación política. Y si cabía prever algún tipo de equilibrio dinámico en los flujos económicos internacionales (pues sólo entonces cabría observar leyes recurrentes y cíclicas anualmente), habría que suponer también, entre las leyes de cierre, una ley como la Ley de mercados de Say. Una ley que implicaba, a su vez, la metafísica de las armonías económicas. Sin duda, la ley de Say quedaba violada constantemente, pero sólo desde ella podría medirse el alcance de las desviaciones, de los flujos internacionales, del mismo modo a como en Mecánica sólo desde la ley de la inercia se hacía posible medir las aceleraciones, interpretadas como *desviaciones* de la inercia.

A medida que el desarrollo económico industrial fue incrementándose, precisamente a lo largo de la etapa del periodo liberal, la economía internacional mostró su complejidad creciente. El conflicto entre proteccionistas y librecambistas se extendió a lo largo de todo el siglo. Se definieron diferentes perspectivas para el análisis de los procesos económicos, lo que permitió establecer leyes fenoménicas o estructurales: Ricardo, Marx, Jevons, teoría de las crisis, etc. Las guerras modernas, dependientes enteramente de la industria neotécnica, exigieron la intervención cada vez más profunda del Estado en las economías de guerra. El liberalismo económico fue paulatinamente perdiendo vigencia, o al menos manteniéndose como una perspectiva académica, pero renació vigorosamente, a pesar de Keynes, en la posguerra, al hilo de las reconstrucciones de las industrias de guerra y civiles destruidas: Von Mises, Hayek, Isaac Berlin.

7. La involucración del liberalismo político, el liberalismo económico y el liberalismo ético-etológico

La realimentación entre los liberalismos caracterológicos (etológicos, éticos), políticos y económicos se incrementará cada vez con más fuerza para dar lugar a una ideología confusa en donde la metafísica de la libertad humana individual se mezcla con los programas políticos de las democracias liberales y con las líneas de la economía de mercado pletórico. Pero esta realimentación se nos muestra antes como una práctica de inyección externa de unos liberalismos en otros que como un proceso de realimentación interna. Se tiende a poner como fundamento de todo a la libertad de los sujetos humanos, con fuerte inspiración psicológico-fenoménica de la tradición inglesa, del psicologismo empirista de Locke, Hume o Stuart Mill. Y se redescubren, como si fueran mediterráneos, las distinciones tradicionales en el campo psicológico-subjetivo entre la libertad de coacción (*libertad de*, o negativa de Berlin o de Hayek, libertad como inmunidad hacia la violencia o coacción ilegítima) y libertad de arbitrio y de especificación (*libertad para*), intentando reducir la cuestión al terreno de la libertad de elección. Como si ésta fuera el fundamento del mercado, como si el mercado pletórico derivase de la libertad de elección individual, entendida desde una perspectiva personalista, suponiendo además que esta libertad de elección implica una responsabilidad (sin tener en cuenta la posibilidad de que fuese el mercado pletórico lo que determinaba la libertad individual de elección). Y, por tanto, un ordenamiento ético, moral o jurídico dado, que obviamente tenía que postularse como universal si se quería que las leyes del liberalismo económico de mercado fuesen también universales o, diríamos hoy, globales.

Se recibe la impresión, sin embargo, de que todas estas condiciones se suman polinómicamente y ad hoc: libertad como inmu-

nidad ante coacciones ilegítimas, por tanto, dependientes de un ordenamiento jurídico positivo; libertad de elección entre bienes ofrecidos por el mercado, por tanto, dependientes de un mercado ya en marcha, cuyos bienes se suponen previamente dados al consumidor. De aquí las mezcolanzas en las ideologías del liberalismo militante actual, de los análisis psicológicos-emic (fenoménicos) más vulgares, la metafísica de las necesidades subjetivas, y la concepción del Estado como institución orientada y justificada por la tarea de satisfacer las necesidades sagradas del consumidor, como definición económica del ciudadano democrático (consumidor de alimentos, consumidor de indumentos, consumidor de museos, consumidor de medicinas, consumidor de quirófanos, consumidor de paisaje, consumidor de tiempo, consumidor de *trascendencia* en la vida religiosa, reducida al ámbito privado).

Y como el mercado pletórico, en incremento constante, tiende a ser internacional, habrá que suponer que las necesidades y valores básicos son también universales. Las consecuencias políticas de estos postulados son devastadoras, porque ellas conducen de inmediato a borrar las fronteras de los volúmenes nacionales y a justificarlos sólo en la medida en que los grupos de ciudadanos se autodeterminen para establecer los límites del propio volumen de su Nación.

El liberalismo, como disposición caracterológica ética, inclinada a la tolerancia, al diálogo, etc., se entremezcla con el liberalismo político (identificado con la democracia, con el *laissez faire* del gobierno, convertido en mero ejecutor de las aspiraciones de la mayoría de los ciudadanos, tal como se expresan en las urnas o en las encuestas) y con el liberalismo económico (como doctrina del Estado mínimo) y aun con el liberalismo religioso (como doctrina de tolerancia ante cualquier religión, reducidas a la condición de bienes para el consumo personal de las necesidades religiosas privadas).

Esta mezcla de cosas tan heterogéneas sólo puede ser justificada mediante una doctrina envolvente de la paz y armonía universales, de la bondad de todos los hombres, lo que determina, por ejemplo, que el Código penal se organice en función de la concepción de la pena como instrumento de reinserción social (el delincuente no puede quedar fuera del mercado pletórico, debe reinsertarse cuanto antes como consumidor). Es la ideología de lo que se llama *humanismo liberal*, tan próximo al llamado Pensamiento Alicia, a pesar de que teóricamente media entre el pensamiento liberal y el Pensamiento Alicia la distancia entre la izquierda krausista socialdemócrata y la derecha tradicional; diferencias que no pasan de ser retóricas.

Pero el enlace entre las diversas líneas del humanismo liberal no puede establecerse partiendo de la libertad del individuo, de su libre arbitrio. Porque si el libre arbitrio es un concepto incompatible con el determinismo materialista, entonces la libertad económica no podrá hacerse consistir en la libertad individual de elección en el mercado, sino en la realidad del mercado pletórico mismo, que hace posible la formación de elecciones determinadas, pero heterogéneas, entre las cuales se establecen correspondencias aleatorias que serían suficientes para dar lugar a la libertad de mercado y a la democracia, vinculada internamente a él (por la elección, también determinada, es decir, con libertad de arbitrio sólo aparente, de un candidato político entre otros varios). Pero cuando ponemos entre paréntesis ese supuesto fundamento personal, el libre arbitrio del humanismo liberal, y la visión metafísica de un armonismo universal vinculado a la democracia universal que lo acompaña, entonces se impone la necesidad de la intervención de los Estados en los mercados, incluso aún más en los Estados en régimen de globalización, y las relaciones violentas entre ellos, y el liberalismo como opción política se convierte en una madeja de hilos enmarañados, pero no anudados, simplemente yuxtapuestos.

4. La derecha socialista

1. Con el maurismo la derecha inicia un proyecto socialista

Con el rótulo *derecha socialista* designamos a una familia o estirpe de sucesivos movimientos políticos, con relaciones de filiación, que (referidas a España) ocuparán el poder, con cortas interrupciones, durante las tres primeras cuartas partes del siglo XX: el maurismo, la dictadura de Primo de Rivera y el franquismo. Por supuesto, no confundiremos la derecha socialista con el socialismo de derechas, aunque la expresión derecha socialista también puede utilizarse para definir al socialismo de derechas.

El sintagma derecha socialista que aquí utilizamos no se confundirá con el mismo sintagma que se utilizaba, a principios del siglo XX y posteriormente, en los debates de la I y la II Internacional, o la Internacional de Ámsterdam (de 1904). En estos debates, derecha socialista era expresión que designaba, dentro del socialismo (entendido entonces como la izquierda por antonomasia), a las corrientes *reformistas* y gradualistas (en la línea del *revisionista* Bernstein) frente a los *intransigentes*, a veces considerados como la izquierda del socialismo, que sólo contaban con el proletariado para consumar la *revolución final.*

La expresión derecha socialista designará aquí, en resumen, a una corriente política clasificada ordinariamente como derecha, pero sin embargo, paradójica y aun contradictoriamente (ante el uso ordinario de los términos), con proyectos propiamente socialistas.

El maurismo fue la corriente precursora, en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial (a raíz de la cual el Partido Comunista de Lenin logró la victoria en la Revolución de octubre). La dictadura de Primo de Rivera ocupó el poder político en la década de los años veinte (década de entreguerras), en la que surgió el

fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán. El franquismo comenzó tres años antes de la Segunda Guerra Mundial, continuó en los años de la guerra caliente y de la guerra fría, y se extinguió poco antes de la caída de la Unión Soviética.

La reunión de estas tres etapas de la vida política española en una secuencia taxonómica tiene pretensiones que desbordan, desde luego, los propósitos de una taxonomía porfiriana, y asumen la forma de una taxonomía plotiniana, que engloba en la unidad de una estirpe o *phylum* los eslabones relativamente independientes, pero con indudables relaciones de filiación, de una misma secuencia histórica.

Independientemente de que don Antonio Maura, que murió en 1925, como viejo liberal (discípulo de don Gumersindo de Azcárate y diputado a Cortes en 1881 por el Partido Liberal de Sagasta), mostrase escrúpulos ante el proyecto del nuevo régimen de Primo de Rivera (Carlos Seco, *Militarismo y civilismo en la España contemporánea,* Madrid, 1984, pág. 300), lo cierto es que no vio del todo mal, y como inevitable, una intervención militar en la época declinante de la Restauración. Pero, sobre todo, fue el *movimiento maurista* (en 1902 Maura había sido ministro del Gobierno con Silvela, y en 1903 presidente del Gobierno) el que más claramente apoyaría al régimen de la dictadura; incluso se integró en la Unión Patriótica (Manuel Delgado Barreto, que dirigió *La Acción,* órgano del maurismo que defendió el golpe, se hizo cargo, por indicación de Primo de Rivera, del diario *La Nación,* el periódico de la dictadura; más tarde, en plena República, asumió la dirección de *El Fascio,* que fue literalmente efímero: nació y murió en un 16 de marzo de 1933).

Acaso mereciera un análisis más profundo, en esta línea de afinidad o de filiación entre la dictadura de Primo de Rivera y el maurismo, la consideración de la relevancia que en ambos movimientos alcanzó el concepto de *ciudadanía,* de cuño romano (*cives*

romanus sum), exaltado por los estoicos (que definieron al hombre como ciudadano del mundo), por san Agustín (ciudadano de la Ciudad de Dios) recuperado por los revolucionarios franceses (el ciudadano Danton, el ciudadano Robespierre, y la *Declaración de los derechos del hombre* y del ciudadano) y por los constitucionales de Cádiz (en el himno del *Pendón morado*: «... He aquí la villa del miliciano, buen Ciudadano de la Nación...»). Desde sus posiciones de derecha tradicional, el maurismo reivindicaba la ciudadanía como condición política vinculada a la Nación tanto como al municipio.

En marzo de 1929 tuvieron lugar una serie de conferencias, pronunciadas en el alcázar de Toledo, concebidas como un *Curso de Ciudadanía,* dirigidas a los comandantes y publicadas con un prólogo del general Primo de Rivera. Entre los conferenciantes figuraban Eduardo Pérez Agudo, José Pemartín (que más tarde sería el ideólogo de la primera ley de educación del franquismo), José María Pemán, Eduardo Aunós, José Calvo Sotelo, José Yangüas Messia. En el prólogo decía el dictador: «Desde que el 14 de septiembre de 1923, merecí de S. M. el Rey el honor de que me confiara la gobernación del Estado, (...) pensé que mi esencial cometido era vigorizar y encauzar la ciudadanía, aquel día tan bruscamente despertada». Y Eduardo Pérez Agudo, catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, abría el curso con estas palabras: «Honda emoción siento en el alma al tener el honor de dirigiros la palabra en este solemne acto con que se inaugura el curso de conferencias dedicado a vosotros, señores Comandantes, cuya elevada misión de apostolado va a compenetraros con el pueblo mediante la difusión de la cultura ciudadana, obra necesaria, obra de resultados positivos, que hará acrecer el valor moral y práctico de la adolescente generación que nos sigue».

No podemos aquí demorarnos en justificar el parentesco entre la dictadura del general Primo de Rivera (que duró poco más de

siete años) y la dictadura del general Franco (que duró casi cuarenta años), entre otras cosas porque este parentesco ya ha sido algunas veces señalado. Sin perjuicio de sus enormes diferencias (Primo de Rivera no derogó la Constitución vigente de 1876, sólo la suspendió; mientras que Franco derogó, desde luego, la Constitución vigente de 1931), resultan innegables los lazos de parentesco, no sólo entre las personas (la más señalada José Antonio Primo de Rivera), sino también entre los proyectos políticos (atención por la red de carreteras, «gobernar no es asfaltar», decían los adversarios de la dictadura, construcción de pantanos, creación y desarrollo del parque automovilístico, que heredaría la segunda República, y que muchas veces reivindicó como obra suya...).

La propia denominación del régimen de Franco como *dictadura* (denominación muy incorrecta, por cierto, al menos si la dictadura se entiende como dictadura comisarial) es antes el resultado de una analogía, casi metafórica, establecida por la historiografía, entre el régimen de Franco y la dictadura de Primo de Rivera, porque ésta se instauró pacíficamente, con acuerdo del rey, y aquél sólo alcanzó la victoria tras tres años de Guerra Civil. En cualquier caso, tanto la dictadura como el régimen de Franco se establecieron como reacción a situaciones de anarquía muy similares: la situación de los pistoleros en los últimos años de la Restauración de Cánovas (cuyo asesinato fue seguido después por el de Canalejas y Dato) y la de los pistoleros de los últimos años de la segunda República, en los cuales la Constitución parecía agotada, como lo demostró el Octubre de 1934, en el cual el PSOE de Largo Caballero intentó derribar la República burguesa e instaurar una especie de República soviética.

Pero acaso la afinidad política más profunda, y afinidad de filiación, que cabría señalar entre estos tres *movimientos* podría hacerse consistir en sus proyectos de *revolución desde arriba*. Proyecto que se enfrentaba al de la llamada *revolución desde abajo*, pro-

pugnada teóricamente en Francia y en Alemania por los sindicatos y los partidos obreros, y en España por los republicanos, socialistas. E incluso los liberales que en 1908 habían formado el *bloque de izquierdas* con objeto precisamente de derribar a Maura («¡Maura, no!»); según algunos porque dejaba sin programa a los liberales, y porque su regeneracionismo fortificaba el sistema canovista que tanto republicanos como socialistas aborrecían.

Los proyectos de una revolución desde arriba presentaban, sin duda alguna, semejanza con los proyectos del despotismo ilustrado del siglo XVIII. Pero la semejanza es muy genérica y abstracta, porque las condiciones del siglo XVIII, antes de la Revolución francesa, eran muy distintas de las condiciones sociales y políticas en las que ya había aparecido la Primera internacional, la Segunda internacional (*socialista*) y la Tercera internacional (*comunista*); y esto por más que algunos militantes del PSOE, en la transición del franquismo a la democracia, prefirieran acordarse de Carlos III (y de rotular alguna vía pública como «Avenida de la Ilustración»), antes que de Marx o de Lenin.

Ahora bien, el lema *revolución desde arriba* fue el lema de Maura (y de Silvela), antes, por cierto, de que lo invocara el general Ludendorff para justificar la incorporación del SPD al Gobierno alemán, horas antes de la petición de armisticio, a fines de septiembre de 1918. Y la revolución desde arriba (contando, eso sí, sobre todo, al menos teóricamente —«porque en España no se podía contar con las instituciones, cuerpos u organismos que sólo buscaban su propio interés»—, con el Pueblo, no al margen de él, al modo del despotismo ilustrado) es precisamente la fórmula que define perfectamente la ideología política regeneracionista y reformista de la dictadura de Primo de Rivera y del régimen del general Franco. Porque en modo alguno pueden considerarse estos dos movimientos como inspirados por «los intereses contrarrevolucionarios del capitalismo», al margen y por encima de la revolución

de los trabajadores y todo esto sin contar con el juicio que puedan merecer sus realizaciones respectivas.

Sólo en la medida en que, en las coordenadas marxistas o anarquistas, la revolución se atribuía por derecho al proletariado, podría considerarse al proyecto de la revolución desde arriba como una contrarrevolución. Pero no se trata aquí de contraponer el proyecto de la revolución desde arriba de la derecha con el proyecto de la revolución desde abajo del anarquismo y del comunismo (y esto supuesto que el leninismo fuese un proyecto de revolución desde abajo).

Se trata de contraponer el cambio de estrategia de la derecha revolucionaria socialista a la estrategia de los movimientos de la derecha primaria o liberal. La derecha primaria sí que podría llamarse, en gran medida, contrarrevolucionaria, aun cuando buscase la restauración del Antiguo Régimen. Pero la que englobamos bajo el concepto de derecha socialista no buscaba volver al Antiguo Régimen, por más que conservase un afecto especial por el Siglo de oro. Lo que buscaba era enfrentarse directamente con los problemas de la nueva sociedad, y no a título de contrarrevolución socialista, sino a título de alternativa a esta revolución, planteada directamente.

Una alternativa que sólo resultaba inconcebible desde el dualismo trascendente de cuño marxista o anarquista, que partía, antes de la caída de la Unión Soviética, del supuesto de que la única revolución posible era la revolución proletaria y que, por tanto, la revolución desde arriba de la derecha era la clase vacía.

Más aún, no faltará quien objete el derecho a llamar *socialista* a esta derecha de la revolución desde arriba, cuyo concepto intentarán conjurar alegando que sólo tienen derecho a llamarse socialistas los partidos o corrientes que se fundaron como tales. Sin embargo, como ya hemos recordado al comienzo de este libro, habrá que empezar planteando la cuestión de hasta qué punto no

fueron precisamente estos partidos los que *mostraron* el adjetivo *socialista.*

En conclusión: si hay alguna diferencia esencial de principio, y desde luego en el plano empírico, entre estos movimientos autoritarios o dictatoriales respecto de otros movimientos de las derechas primarias o liberales, esta diferencia habría que ponerla precisamente en su intención revolucionaria en materia social, basal, a escala nacional. Una orientación revolucionaria que no se limitaba a mantenerse en un inmovilismo absurdo (imposible), o en proyectos de contrarrevolución orientados a retrotraer España al Antiguo Régimen o al siglo XVI. Y menos aún a retrotraerlos a la época feudal, la de los pueblos y señoríos, como soñaron algunos carlistas y también, para decirlo todo, algunos grupúsculos tan ingenuos como efímeros de señoritos falangistas, los Pobladores de la Nueva España, que creían poder reorganizar el territorio español en forma de señoríos dirigidos por un *señor* que gobernase a un número variable de agricultores, artesanos y comerciantes (véase Fernando de Terán, *Madrid,* Mapfre, Madrid, 1992, págs. 259-262).

La *cuestión social* había sido ya asumida en serio por los Papas *sociales* (Gregorio XVI y sobre todo León XIII). Se llegó a desarrollar una doctrina social de la Iglesia, que no procedía (como sostienen las teorías conjuracionistas de la izquierda marxista o socialdemócrata) del supuesto «estado mayor del capitalismo», sino de una tradición evangélica ininterrumpida, enfrentada a la nueva situación histórica y social. Esta reacción de la Iglesia católica prendió también en España. Ángel Herrera Oria, director de *El Debate,* en un célebre discurso: *Sobre la posición de la Derecha española en la política actual,* pronunciado en el teatro Apolo de Valencia el 21 de diciembre de 1931, en función de la Constitución republicana de ese mismo año, subrayaba que León XIII fue desoído en Francia, pero no por los católicos alemanes; insis-

tía en la necesidad de la unión de las derechas, y muy especialmente en la reivindicación del voto femenino, porque el problema no había que ponerlo —decía— entre monárquicos (de derecha) y republicanos (de izquierda), sino entre el socialismo masónico (el comunismo) y la burguesía y el catolicismo, propio de la España católica tradicional.

La reacción de la Iglesia católica penetró en la base, sin duda, de los tres movimientos que englobamos bajo la denominación de la derecha socialista. Lo de socialismo conviene ante todo a la dictadura del general Primo de Rivera, que recibió el apoyo decidido de la UGT y la colaboración del ala más extrema izquierda del PSOE, Partido Socialista Obrero Español, que acaso no tenía los escrúpulos democráticos del ala derecha, representada por Besteiro y Prieto. Aunque es cierto que Largo Caballero aceptó el nombramiento por el dictador de consejero de Estado. Ramón Tamames, en su libro *Ni Mussolini ni Franco: la dictadura de Primo de Rivera y su tiempo,* Planeta, Madrid, 2008, pág. 287, dice: «... los comités paritarios sirvieron a los socialistas para multiplicar sus organizaciones de base. De este modo, al terminar la dictadura, la UGT había recrecido sus efectivos en cien mil afiliados, un 50 por 100 más de los que tenía en 1923; mientras la CNT, vía persecuciones y detenciones de sus integrantes, quedó prácticamente fuera de combate».

Pero tampoco es ninguna novedad considerar al maurismo como un movimiento convergente, en muchas partes, con el socialismo, por ejemplo, por su defensa de la necesidad de intervención del Estado en política social frente al liberalismo radical. La *Rerum Novarum* de León XIII, y su principio de subsidiariedad, reforzaron su socialismo. Maura, como hemos dicho, era un católico practicante, sin perjuicio de su voluntad de distanciamiento «entre la teología y el código civil». A pesar de lo cual cobró fama de santurrón y beato, y su ley del descanso dominical fue

interpretada por sus enemigos como inspirada por el clericalismo, por lo que tenía de santificación de las fiestas. José Calvo Poyato, en su biografía (Ediciones B, Barcelona, 2003, págs. 84-85), llegará a decir que Maura, ya en 1907, «trata de implantar una especie de socialización de la política... de llegar a la democracia manteniendo la monarquía». Estas «veleidades sociales y democráticas», añade Calvo, no gustaban a muchos patronos, y la creación del Instituto Nacional de Previsión, INP, por la potenciación del Instituto de Reformas Sociales, se interpretaba como meros gestos del intervencionismo estatal que practicaba Maura con demasiado celo.

2. Las pulsaciones de la derecha socialista española no son meros disfraces de una derecha esencial mítica

Ahora bien, cuando los historiadores o politólogos —la mayoría, tanto si son de derechas como si son de izquierdas, en el sentido convencional— hablan de la derecha en la primera década del siglo XX, o de la derecha en su tercera década («la derecha toma el poder con Primo de Rivera imitando el fascismo de Mussolini»), o de la derecha reinante durante el régimen de Franco, están siendo víctimas, acaso sin advertirlo siquiera, del entendimiento de *la derecha* al modo esencialista (como esencia porfiriana). Es decir, como una clase estructurada desde atrás, in illo témpore, preexistente, y que asume diferentes formas o disfraces para manifestarse, adaptándose a cada escenario social, pero manteniendo siempre su misma sustancia o esencia. Es el modo como pensamos una marca o modelo de automóvil en cuanto clase ya definida en los planos de la fábrica, pero que se presenta en el mercado con colores diferentes (negro, dorado, blanco, verde...) a fin de adaptarse a los gustos de los clientes, y también con algunas diferencias impor-

tantes en embellecedores, sistemas de calefacción, o incluso tipos de motor según el carburante.

Desde esta perspectiva, la dictadura de Primo de Rivera o el régimen de Franco habrían sido dos versiones distintas que la derecha asumió para mantener los mismos principios de «la derecha de siempre». Esta visión esencialista-mítica de la derecha queda reforzada en contextos trascendentales por la concepción dualista de la derecha como una esencia intemporal que obliga a los hombres a enfrentarse eternamente con una izquierda también intemporal. Dos esencias intemporales que combaten en cada época y que en España, por ejemplo, parecen dispuestas a helar el corazón de quienes alternativamente son arrebatados por alguna de esas potencias esenciales, y resultan vencidos, al menos temporalmente, por la «potencia esencial» que ha resultado victoriosa.

Pero cuando dejamos estas *esencias*, porfirianas o linneanas, para las marcas de automóviles o para las taxonomías abstractas o metafísicas (Linneo: «Tantas son las especies y géneros cuantas Dios creó en el principio») y nos atenemos a las esencias plotinianas, propias del evolucionismo, y más concretamente del darwinismo, entonces podremos también dejar de ver al maurismo, al primorriverismo o al franquismo como versiones o apariencias de una misma derecha, como versiones o disfraces de esa clase mítica esencial que llaman la derecha.

Podemos comenzar a verlas como clases distintas, resultantes de *pulsaciones* sociales, culturales, religiosas y políticas diferentes, formadas independientemente, como transformaciones originales y propias determinadas no sólo por la tradición, sino también por el entorno, y muy diferentes entre sí, sin perjuicio de una filiación o estirpe común; a la manera como decimos que los organismos animales del tipo de los vertebrados, procedentes de organismos invertebrados, se van determinando según clases muy diferentes, como pudieran serlo la clase de los peces (en el agua), la de los

anfibios (entre el agua y la tierra), la de los reptiles y mamíferos terrestres (en la tierra) y la de las aves (en el aire). Aunque derivadas unas de otras, no son emanaciones las unas de las otras, sino conformaciones propias determinadas por el medio, y segregadas y aun opuestas a sus ancestros como estructuras distintas e irreductibles unas a otras, sin perjuicio de sus eventuales convergencias: los mamíferos, animales terrestres, pueden desarrollar alas como las aves, y aun confundirse con ellas, como se confunden al atardecer el mirlo con el murciélago.

Las derechas tradicionales, procedentes del tronco común del Antiguo Régimen, van siendo descompuestas por la acción de las izquierdas, que irán envolviendo y aun asimilando sus fragmentos, aún dotados de vida. Una vida con capacidad de movimiento, de adaptación y de transformación propia, y no ya necesariamente orientada a restaurar el Antiguo Régimen del que proceden, porque no todas las formas de la derecha tienen por qué estar orientadas siempre a la restauración o a la contrarrevolución (¿acaso los reptiles están orientados a reproducir a los peces, y éstos a algún otro tipo de invertebrado del Antiguo Régimen zoológico?). Ante todo se orientarán hacia una forma de organización que les permita sobrevivir, y aun dominar el nuevo entorno en el que viven, enfrentándose no sólo con las clases de tipos zoológicos diferentes, sino también con los de su mismo *phylum* vertebrado.

Rota la barrera divisoria, que separa dicotómicamente la derecha y la izquierda —dicotomía que, cuando asigna además a la izquierda el carácter socialista, impide atribuir este carácter a alguna de las clases de la derecha—, podemos aceptar, sin miedo al escándalo, el reconocimiento de la posibilidad y aun de la realidad de unas derechas socialistas (tomando ahora este término no sólo en el sentido generalísimo que le hemos reconocido, sino también en el sentido más específico que asume en la cuarta, quinta y sexta generación de la izquierda) como lo fueron, a nuestro jui-

cio, el maurismo, la dictadura del general Primo de Rivera y el régimen del general Franco.

3. Las transformaciones encadenadas históricamente en el Antiguo Régimen no son transitivas

Desde la perspectiva del dualismo derecha/izquierda tan profundamente arraigado entre historiadores y politólogos, la dificultad que presenta el reconocimiento en política de clases no linneanas, sino plotinianas, se reproduce sin duda de este modo (una vez supuesto el socialismo implícito en el maurismo, en la dictadura y el régimen de Franco): ¿y por qué considerar dentro de la derecha a unos movimientos que comenzamos a categorizar como socialistas?

Esta pregunta, desde el planteamiento de la cuestión que hemos adoptado en el capítulo 2 —y para evitar la recaída en el esencialismo que nos induciría a buscar características o marcadores o señas de identidad, tales como conservador, autoritario...— ha de ser transformada en la siguiente pregunta, que se plantea ya en el terreno de la Historia: ¿qué tiene que ver el maurismo, la dictadura de Primo de Rivera y el régimen de Franco, considerados como derechas socialistas, con el Antiguo Régimen?

A muchos de quienes miran a estas determinaciones de la derecha socialista desde el esencialismo dualista de izquierda les parecerá muy fácil la respuesta: «Lo que tienen que ver con él es que estos movimientos trataban de reproducir anacrónicamente o el Antiguo Régimen del siglo XVI en su totalidad o al menos instituciones suyas, tales como pudieran serlo las de la Iglesia jerárquica de los obispos, la filosofía escolástica, el yugo y las flechas de los Reyes Católicos, el Imperio del César Carlos y hasta la Inquisición».

Pero estas respuestas son muy superficiales y de brocha gorda, porque no se puede pretender reducir el régimen de Franco, por ejemplo, más que en caricatura propia de un cómic, a esta escenografía. Precisamente lo que tienen que ver estas determinaciones de la derecha socialista con el Antiguo Régimen se encuentra en el fondo de tal escenografía, que oculta más que revela su naturaleza, como suele ocurrir en tantos casos. El anacronismo no es una categoría histórica, sino el resultado de la perspectiva historiográfica de un historiador que observa las semejanzas entre los sucesos de una época y las de otra antecedente, y decide que estas semejanzas «no debían haberse producido porque van en contra de la corriente histórica».

Dicho de otro modo: los movimientos que englobamos en el rótulo derecha socialista no son ningún anacronismo histórico, como tampoco un ave es un anacronismo, un salto atrás, de un reptil dinosaurio. Las aves tienen estructura propia, aunque procedan de los reptiles, moldeados por su medio, ante el cual tienen que enfrentarse por sí mismas, y no como espectros del pasado, para sobrevivir.

El lector advertirá que la gran dificultad que encierra la expresión *derecha socialista* procede de la interferencia de los conceptos implicados en ella: *derecha* alude, por un lado, al concepto dualista esencialista (creado muy posteriormente a la introducción del concepto posicional de derecha); *socialista* alude al concepto secuestrado por determinados partidos o movimientos políticos que pretenden monopolizar el adjetivo en beneficio de algunas especies, entre cien, de socialismo (como pueda serlo la especie conocida como Nacionalsocialismo o Internacional socialista).

Habrá que entender, ante todo, la expresión *derecha socialista* como denominación de determinados movimientos políticos concretos, idiográficos, y aun emparentados por relación de filiación, que son socialistas porque participaron de un concepto contraído

(secuestrado) pero distributivo de socialismo, en cuanto política dirigida a dar respuesta práctica a lo que se venía llamando *la cuestión social*, es decir, a los problemas perentorios derivados de la aparición, en el seno de las sociedades surgidas de la Revolución contra el Antiguo Régimen, de bolsas cada vez más inquietantes de población depauperada, desarraigada, explotada o desatendida que iban envolviendo a las clases opulentas o acomodadas del Nuevo Régimen. Sin embargo, estos movimientos de la derecha, sin perjuicio de su socialismo, se mantenían vinculados al Antiguo Régimen por relaciones de filiación, sin que por ello puedan reducirse a él, como si tratasen de recuperarlo o de restaurarlo.

¿En qué podemos hacer consistir la vinculación de la derecha socialista al Antiguo Régimen, como vinculación diferencial respecto de otros movimientos que también proceden del Antiguo Régimen?

Sin duda, la vinculación ha de tener la forma de una transformación de partes, o haces de instituciones del Antiguo Régimen, que mantienen de algún modo su morfología de partes formales de ese Régimen en instituciones semejantes, aunque transformadas, y que son constitutivas de las nuevas modulaciones. Por ejemplo, la monarquía absoluta propia del Antiguo Régimen se transforma en monarquía constitucional, herencia inequívoca del Antiguo Régimen, pero que ya no pertenece al Antiguo Régimen. A su vez la monarquía constitucional se transforma (supongamos) en República presidencialista, que es herencia de la Monarquía constitucional. No por ello podría hablarse, desde el punto de vista histórico y práctico, de una transformación transitiva (producto relativo de las dos anteriores) de la Monarquía absoluta en República presidencialista. Aquélla reivindica la soberanía con independencia del Parlamento, y ésta sólo adquiere su soberanía tomándola del pueblo. En el encadenamiento de transformaciones, la República presidencialista se habría segregado del Antiguo Régimen.

Las transformaciones que la Gran Revolución imprimió al Antiguo Régimen fueron muy profundas, pero en modo alguno fueron transformaciones *usque ad elementa*, comparables a las del ave fénix que resucita de su misma realidad reducida a cenizas. En las transformaciones del Antiguo Régimen al Nuevo permanecen muchos contenidos, muchas morfologías, tantas que, según la escala desde la que los analicemos, podría parecer que permanecen todas, es decir, que no ha existido propiamente transformación. Éste es acaso un espejismo del género del que padeció, de algún modo, Tocqueville, cuando exageró la continuidad del Antiguo Régimen y del Nuevo:

> Por radical que haya sido la Revolución, fue menos innovadora de lo que en general se cree, como demostraré más adelante. Lo que sí puede decirse de ella con justicia es que destruyó completamente, o está en vías de destruir —puesto que todavía dura—, todo lo que derivaba en la antigua sociedad de las instituciones aristocráticas y feudales, todo lo que de algún modo estaba relacionado con ellas, todo lo que, en mayor o menor grado, conservaba su mínima huella. Sólo conservó el viejo mundo lo que siempre había sido extraño a esas instituciones o podía existir sin ellas. Menos que ninguna otra cosa, fue la Revolución un acontecimiento fortuito. Ciertamente cogió al mundo de improviso, pero no fue más que el complemento de una larga labor, la terminación rápida y violenta de una obra en la que diez generaciones habían tomado parte. Si no hubiese tenido lugar, no por eso habría dejado de derrumbarse por todas partes el viejo edificio social, en unos sitios antes que en otros; la única diferencia es que se habría ido desmoronando pedazo a pedazo en lugar de venirse abajo de repente. La Revolución llevó a cabo de golpe, mediante un esfuerzo convulsivo y doloroso, sin transición, sin precaución, sin miramientos, lo que habría sucedido de por sí a la larga. Ésta fue su

obra. (Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución* [1856], Alianza, Madrid, 1982, lib. I, cap. V.)

Mirabeau, al que Tocqueville cita en su apoyo, tenía sin embargo una percepción más clara de las diferencias de escala necesarias para apreciar la diversidad entre las instituciones implicadas en los procesos de transformación histórica. Decía en su carta secreta al rey: «Comparad el nuevo estado de cosas con el antiguo régimen, de ahí nacen el consuelo y la esperanza. Una parte de los actos de la asamblea nacional, la más importante, es evidentemente favorable al gobierno monárquico. ¿No significa nada, pues, no tener parlamento, ni países de estados, ni cuerpos de clero, de privilegiados, de nobleza? La idea de no formar más que una sola clase de ciudadanos hubiese agradado a Richelieu: esta superficie igualitaria facilita el ejercicio del poder. Muchos reinados de gobierno absoluto no habrían hecho tanto por la autoridad real como este año de revolución». Es decir, Mirabeau sabía que la «clase igualitaria de ciudadanos» habría agradado a Richelieu, porque «esta superficie igualitaria facilita el ejercicio del poder».

Sin duda, pero la clave de la cuestión no reside en la persistencia del deseo hacia el ejercicio del poder, sino en la transformación de las condiciones que hacen este ejercicio más fácil o más difícil. Y la transformación revolucionaria del Antiguo Régimen en el Nuevo hay que verla a la escala en la cual han cambiado esas condiciones, por ejemplo, en el cambio del Parlamento estamental en Parlamento de representantes por sufragio universal. Asimismo, lo que permanece hay que verlo tanto a escala de los contenidos más genéricos o abstractos que no cambian (como pudiera serlo el ejercicio del poder), cuanto a escala de los contenidos que sí cambian (como pudo serlo la institución del Parlamento estamental en Parlamento popular).

Y en este sentido cabría afirmar que globalmente la transformación revolucionaria que llevó a cabo la Gran Revolución fue la transformación de un Reino absoluto en una Nación política, cuyas instituciones resultaban, desde luego, por una transformación de las anteriores.

4. El modelo canónico de Estado como criterio para el análisis de las transformaciones históricas

Es ahora cuando podemos utilizar el modelo de Estado del que hemos hablado en capítulos anteriores como canon para analizar las instituciones del Antiguo Régimen que cambian y las que permanecen. Y en la medida en que podamos constatar las transformaciones sucesivas del Antiguo Régimen que, en el momento de su permanencia, constituyen los movimientos o corrientes de la derecha, podremos también reconocer como movimientos de derecha a movimientos muy alejados en el tiempo del Antiguo Régimen, como pueda serlo el maurismo, la dictadura de Primo de Rivera o el franquismo respecto del Antiguo Régimen español. Lo que sigue son sólo pinceladas orientadas a señalar el camino que podría seguir un análisis más riguroso.

1. Por lo que respecta a la capa conjuntiva: característico del Antiguo Régimen es el principio del mantenimiento del poder mediante la represión sin contemplaciones de movimientos sediciosos, que ponen en peligro la soberanía real; la anarquía es el principal enemigo del Antiguo Régimen.

En la dictadura de Primo de Rivera (como en el llamado parlamento largo de Maura), la institución monárquica, herencia indudable del Antiguo Régimen, fue mantenida a toda costa, porque ni Maura ni Primo de Rivera pensaron nunca derribar la monar-

quía. Iván Vélez, en su comentario al libro de Tamames antes citado, expone con toda precisión este punto: «Primo de Rivera acaba con una de las mayores amenazas para la propia eutaxia política de España, la que representa el anarquismo, que en los años precedentes, y radicado principalmente en Cataluña, dejaría un rastro de asesinatos y de huelgas. Los datos son elocuentes, desde 1919 hasta el inicio de la dictadura se produjeron en España 1259 atentados, mientras que con Primo de Rivera se reducirían a 51. La dictadura, por decirlo de forma directa, introduce orden y seguridad, con la añadidura de su desarrollo no violento». (http://nodulo.org/ec/2008/n078p14.htm)

Característica del Antiguo Régimen, en el contexto de su capa conjuntiva, es también la organización jerárquica del poder ejecutivo con un jefe supremo en la cúpula; jefe supremo que tiende a asumir la forma del Rey dinástico y que es aceptado por la mayoría de los súbditos o ciudadanos. En el régimen de Franco, el referéndum al que se sometió la Ley de Sucesión, el 6 de julio de 1947 —dejando de lado la cuestión sobre si el constitucionalismo de esta Ley fue cosmético o no, porque también podría suscitarse la cuestión de si la Constitución de 1978 fue cosmética o no, en los artículos sobre la Corona—, fue votado por 17 178 812 adultos con derecho a voto, de los cuales acudieron a las urnas 15 219 563; de éstos votaron a favor 14 145 153, en contra 722 656 y fueron nulos o inválidos 351 746 votos.

El poder ejecutivo en el Antiguo Régimen era absoluto y controlaba los votos del Parlamento (por ejemplo, no convocándolo); tenía un control menor en el poder judicial, que tenía una cierta autonomía, aunque de hecho también dependía del soberano.

Suele ser admitido que la Revolución, tanto en Francia como en España, alteró por completo la estructura de la que llamamos capa conjuntiva del Estado. En la Constitución de 1812 las Cortes dejaron de ser estamentales y, salvo en los periodos de restau-

ración absolutista de Fernando VII, las Constituciones reconocieron siempre el carácter representativo de las Cortes. Las diferencias que se establecieron entre los partidos o corrientes orientadas hacia la izquierda (los liberales) o hacia la derecha (los conservadores) tenían que ver, en la capa conjuntiva, con la cuestión de la contribución que puede corresponder a cada una de las dos fuentes tradicionales de la soberanía, el rey y las Cortes.

Esta cuestión era también la que marcaba la distancia entre el Antiguo Régimen (de acuerdo con el criterio que utilizamos para definir a la derecha) y las diferentes transformaciones suyas en el Nuevo. Los conservadores estaban más cerca del Antiguo Régimen en cuanto al peso que se concedía al rey (siempre, por supuesto, que fuera considerado como rey constitucional, no absoluto). Por ello, los conservadores podrían, según el criterio, ser considerados más a la derecha. Pero los liberales, que también eran monárquicos, en tanto se alejaban más del Antiguo Régimen, podrían con razón, de acuerdo con el mismo criterio, ser considerados más próximos a la izquierda. Y mucho más a la izquierda, en esta capa conjuntiva, se situaban los republicanos de 1873-1874 en tanto prescindían del rey. Otro tanto habría que decir de la República de 1931. Ésta era, sin perjuicio de su condición de República burguesa, más de izquierdas de lo que lo eran los monárquicos. Y ello al margen de que su primer presidente, como hemos dicho, don Niceto Alcalá-Zamora, militase en un partido llamado Derecha Republicana. En cuanto a la CEDA, por su doctrina de la accidentalidad de las formas de gobierno (monarquía o república), podría considerarse más a la izquierda de lo que lo estaban los monárquicos.

Ahora bien, así las cosas, cabría tomar como rasgo común a los tres movimientos que consideramos de la derecha socialista, a los motivos inequívocamente no democráticos que son propios de estas derechas socialistas. Motivos en función de los cuales la

derecha socialista se enfrentaba a la derecha liberal (sin perjuicio del monarquismo constitucional), y también se enfrentaban, por supuesto, a la derecha primaria, que ni siquiera admitía la monarquía constitucional, sino que defendía la monarquía absoluta.

¿Cómo enjuiciar a un régimen que, como el de Primo de Rivera, mantiene la monarquía y la asocia a un poder dictatorial? La sección primera de la Asamblea general consultiva que convocó el Directorio (y de la cual los socialdemócratas, pero también los veteranos liberales o conservadores, no quisieron formar parte) se dispuso a preparar un anteproyecto de Constitución que, desde luego, se atenía a los principios del antiparlamentarismo y del unicameralismo: su objetivo, antiliberal sin duda, era suprimir toda dependencia del Gobierno respecto del Parlamento (otra cosa es que este anteproyecto fuera rechazado por católicos como Ángel Herrera; y no por antiliberal, sino por progresista, porque mermaba, a su juicio, el poder del rey y el de la aristocracia).

La conclusión nos parece evidente: la dictadura de Primo de Rivera, como el régimen de Franco, se aproximaron, en la capa conjuntiva del Estado, al Antiguo Régimen más que cualquier otro partido de la derecha que hubiera estado en el poder desde las Cortes de Cádiz. Obviamente, la aproximación al Antiguo Régimen en esta capa no tenía como objetivo la restauración del Régimen Antiguo en sus contenidos materiales, como pudieran serlo el ceremonial o la indumentaria (contenidos materiales de los que, sin embargo, permanecieron múltiples reliquias). La aproximación era estructural, pero en el ámbito correspondiente a esta capa.

2. La distancia con el Antiguo Régimen se alarga en el ámbito de la capa basal. En esta capa la dictadura asumió posiciones revolucionarias, en una dirección muy próxima, en muchos tramos, a las de la socialdemocracia en su ala más izquierdista. La enemistad de Primo de Rivera y los socialistas (fuera de la alianza con

la UGT, Unión General de Trabajadores, y con Largo Caballero) no necesitaba fundarse en diferencias diametrales de proyectos políticos a corto plazo, porque es sabido que la oposición entre los partidos que quieren lo mismo (y están de acuerdo en esta voluntad: ambos quieren el poder ejecutivo) puede ser tan estruendosa como la oposición entre partidos que buscan objetivos muy distintos. Esto es lo que ocurrió, sin duda, con los republicanos y socialistas, artífices principales del «¡Maura, no!», ante tantas disposiciones de Maura convergentes con sus propios programas, como pudieran serlo la Ley de Administración Local (que promovía la descentralización administrativa, el saneamiento de la hacienda municipal, la eliminación del caciquismo...) o la cuestión de los consejos de conciliación y arbitraje, de composición paritaria, que antes hemos citado, y que dejaba a los socialdemócratas sin programa propio. Tal es el caso también, en nuestros días, de las relaciones entre el PSOE y el PP, convergentes en tantos proyectos, si dejamos de lado la cuestión fundamental de la organización territorial de España.

La política de José Calvo Sotelo en el Ministerio de Hacienda de la dictadura (medidas contra el fraude fiscal, impuesto progresivo y no sólo proporcional) irritó a la burguesía industrial y a la aristocracia terrateniente (nos remitimos a Juan Velarde Fuertes, *La política económica de la dictadura*, Madrid, 1973). La política de Eduardo Aunós en el Ministerio de Trabajo fue también convergente, en muchos puntos, con la de los socialdemócratas: primas para las familias numerosas, descanso nocturno para las mujeres trabajadoras, etc.

No podemos extendernos aquí en la reseña de las realizaciones socialistas de la dictadura que afectaron a la capa basal del Estado, y que promovieron el progreso, casi siempre reconocido, en esta capa, y por tanto el progreso del capitalismo, como también ocurrió en Inglaterra, en Francia y en Alemania. Otra cosa

es que, desde las coordenadas dualistas del marxismo leninismo tradicional, se interprete el progreso basal como un simple subproducto del desarrollo del capitalismo. Interpretación que, por otra parte, es a nuestro juicio profundamente antimarxista, si se tiene en cuenta que Marx consideraba al modo de producción capitalista como un progreso histórico siempre que continuase su desarrollo por el camino hacia el «Estado final del Género humano», el comunismo. Y, sin embargo, tampoco puede concluirse que en la política basal, la dictadura se distanciase definitivamente del Antiguo Régimen.

Por el contrario, la filiación o el aire de familia de la política de la derecha de la dictadura con el Antiguo Régimen se mantenía intacta, si tenemos en cuenta su paternalismo, que la dictadura de Primo de Rivera heredaba del Antiguo Régimen. Y lo heredaba sobre todo a través precisamente de la Iglesia católica. Porque la doctrina social (socialista) de la Iglesia no sólo envolvía objetivos socialistas más avanzados, sino también, y sobre todo, un modo, método o estilo para alcanzarlos. Este método o estilo, cuya influencia en los contenidos es mucho mayor de lo que algunos pudieran sospechar, era el que conocemos como paternalismo, raíz de las diferencias con el paternalismo soviético. Un paternalismo inspirado en la teología de la paz, del amor y de la caridad, y opuesto radicalmente a la metodología de la violencia reivindicativa, impulsada por el odio hacia la injusticia.

Por lo demás, desde el punto de vista del canon de la sociedad política que nos sirve de modelo, el paternalismo propio del socialismo de derechas queda plenamente recogido en su orientación descendente (de arriba abajo) representada en las flechas correspondientes de nuestro modelo. En este punto, el paternalismo de la dictadura de Primo de Rivera no era tampoco muy distinto del paternalismo del Estado soviético en la época de Stalin, cuya inspiración religiosa y cuasi mística ha sido muchas veces subrayada.

¿Acaso Stalin y sus amigos no habían leído la descripción del auto de fe de Sevilla que Dostoievski ofreció en sus *Hermanos Karamazov*? Es muy notable el paralelismo entre los procesos de Moscú, orientados a obtener la confesión y el arrepentimiento de los acusados, aun sabiendo éstos que iban a ser fusilados después de su declaración, y los autos de fe de la Inquisición en los cuales los jueces «abrasados por el amor hacia los condenados» les incitaban al arrepentimiento, aun sabiendo éstos que sólo les iban a conmutar la hoguera por el garrote.

3. En cuanto a la capa cortical, cabe señalar muchos componentes que aproximan la dictadura de Primo de Rivera al Antiguo Régimen. Nos limitamos aquí a señalar el reforzamiento del ejército, y la insistencia en la confesionalidad del Estado.

5. La derecha socialista franquista

Sólo dos palabras diremos sobre el régimen de Franco, orientadas a nuestra interpretación de este régimen como derecha socialista. Interpretación que tiene que contar ya con una condenación apocalíptica de las autodenominadas izquierdas de la España actual, principalmente aquellas que reivindican la memoria histórica.

La condición de derecha del régimen de Franco no haría falta demostrarla ante las izquierdas, que precisamente consideran al franquismo como la más pura y tenebrosa expresión de la derecha reaccionaria e inquisitorial. Y, sin embargo, esta condición de derecha que le atribuye la izquierda dualista no tendría que ver con la condición socialista que por nuestra parte le atribuimos. Condición que tiene mucho que ver con la idea de progreso social.

Ahora bien: la idea de progreso social, utilizada por la socialdemocracia gradualista o por el comunismo, es una idea metafísi-

ca, porque el progreso se mide por la distancia de un régimen dado al «estado final de la humanidad». Distancia que es totalmente imposible de determinar, lo que obliga a rechazar como fatua cualquier pretensión de progreso establecida en función de esa distancia, y como todavía más fatua la calificación de reaccionario a quien no mide sus progresos en relación con ese estado final.

Pero si tomamos el progreso social en un sentido positivo, será imposible llamar reaccionario o arcaico a un régimen que, partiendo de una situación de subdesarrollo social, agrícola e industrial como la que tenía España en 1936, terminó poniendo a España en el décimo lugar del ranking industrial mundial, lo que constituía el punto de partida que hizo posible la transición a la democracia.

Por supuesto, los ideólogos del franquismo, sobre todo los de su etapa azul, negaron que el Movimiento fuera de derechas o de izquierdas, constatación emic que tampoco hay que subestimar. Muchas veces se utiliza como argumento definitivo de la inspiración del franquismo, no ya en la derecha, sino en la extrema derecha (para quienes dan por supuesto que el fascismo y el nacionalsocialismo han de clasificarse como derecha, lo que está por demostrar), la incorporación de Falange y de las JONS, junto con el Tradicionalismo, al Movimiento (FET-JONS), siendo así que el Tradicionalismo era claramente un prototipo de la derecha más primaria («no temo a nadie más que a un batallón de requetés recién comulgados», decía Indalecio Prieto), y que las JONS era un movimiento autodenominado fascista, y por supuesto era también considerado como tal por otros muchos (H. R. Southworth, por ejemplo, dice que «Ledesma Ramos era un fascista 100%»).

Pero hay que añadir que los tradicionalistas fueron pasando pronto a segundo plano (sin perjuicio de que la boina roja llegase a formar parte del uniforme del partido unificado) y que Ledesma Ramos fue fusilado muy pronto y el hedillismo marginado

por el régimen. Además el fascismo de Ledesma Ramos no tenía que ver con el fascismo italiano, porque era una interpretación muy genérica del fascismo italiano (del cual tomaba el nombre por su analogía con el nacionalsocialismo), considerándolo como el acontecimiento europeo de mayor modernidad, pero despojándolo de los contenidos específicamente fascistas. De tal suerte que su concepto de fascismo podría también servir para definir a los partidos socialdemócratas y aun a los comunistas: «El fascismo es en su más profundo aspecto el propósito de incorporar a la categoría de soporte o sustentación histórica del Estado nacional a las capas populares más amplias» (Ramiro Ledesma Ramos, *¿Qué es el fascismo?*).

Desde el criterio que utilizamos, la consideración del régimen de Franco como un régimen de derechas se funda en su proximidad formal, más que material, al Antiguo Régimen, en el mismo sentido en que lo hemos utilizado para analizar la dictadura de Primo de Rivera. Y esto al margen de que fuera fascista o no lo fuera, salvo en algunos rasgos procedimentales y no constantes: se ha subrayado siempre que los componentes cristianos —acaso tácticos en Ledesma Ramos, más sinceros en Onésimo Redondo o en José Antonio— habrían sido suficientes para contener la moda fascista dentro de límites muy estrechos.

En cuanto a su socialismo tenemos que insistir en la orientación constante del régimen de Franco hacia las organizaciones sindicales (que algunos consideraban como imitación de los sindicatos fascistas; una cuestión que en nuestra argumentación es irrelevante). En todo caso, conviene advertir que la organización vertical de los sindicatos tenía tanto de soviética como de fascista o nacionalsocialista. Tampoco podemos entrar aquí en el llamado milagro económico español, es decir, en términos despectivos, en su desarrollismo. Me limitaré a remitir al lector a mi libro *Zapatero y el pensamiento Alicia* (Temas de Hoy, Madrid, 2006, págs. 89 a 91).

Capítulo 5

LAS DERECHAS NO ALINEADAS

1. Definición de derecha no alineada y sus clases

1. El concepto de no alineación se da en función de los sucesos alineados con el Antiguo Régimen

Las *derechas no alineadas* (o no tradicionales) se entienden aquí por oposición a las *derechas alineadas* (o tradicionales), tal como han quedado antes definidas: derecha primaria, derecha liberal y derecha socialista. Se sobrentiende: alineadas en el proceso de transformación del Antiguo Régimen, proceso desencadenado por los ataques de las izquierdas que, en la medida en que se consideren como movimientos que ejercieron su actividad en ese proceso, pudieran también ser denominadas *izquierdas alineadas*. Tales izquierdas serían: la izquierda de primera generación, la izquierda liberal española, la anarquista, la socialdemócrata y la comunista.

Desde una perspectiva evolucionista (plotiniana, histórica), las derechas alineadas son (desde nuestro presente) las derechas históricas; también las izquierdas alineadas son izquierdas históricas. En efecto, unas y otras lo son en la medida en que, entre ellas, hay (sobre todo en las derechas alineadas) un orden de sucesión genética, correspondiente al proceso mismo de transformación (o demolición) del Antiguo Régimen. Por tanto, con una vinculación

formal de cada modulación de derechas con el ancestro del que proceden, el Antiguo Régimen, y del cual conservan la huella de alguna de sus partes formales significativas. Nos atenemos aquí, por supuesto, a las diferencias políticas esenciales y no a características sociológicas o estilísticas tales como las que se recogen en conceptos como derecha aristocrática, derechas urbanas, derechas rurales, derechas clericales, derechas intelectuales, derechas autoritarias, etc.

Es evidente que un proceso histórico de transformación no se detiene jamás; incluso los periodos de estabilidad habrían de considerarse, según ya hemos dicho, como periodos de transformaciones idénticas, de transformaciones de lo mismo en lo mismo. Lo que no implica quietud, sino movimientos enfrentados a las fuerzas que tienden a alterar lo que permanece incambiado. Pero también es evidente que las transformaciones que mantienen las huellas formales irrelevantes del ancestro no son recurrentes ad infinítum, o, por decirlo de otro modo, las transformaciones que mantienen la huella del ancestro, es decir, su influencia formal, no son transitivas.

Supongamos que el Antiguo Régimen AR conduce, en una primera transformación, a AR^1, y ésta en una segunda a AR^2, y ésta, a su vez, a AR^3. Esto no excluye que la relación AR → AR^2 siga siendo transitiva (con influencia formal), así como podrá serlo AR^2 → AR^3, es decir, AR → AR^3. Pero en cambio esto no implica que AR mantenga la influencia formal en AR^4. Diremos que AR, AR^1, AR^2, AR^3 son de la misma estirpe, y mantienen algunas semejanzas dominantes significativas; semejanzas que se irían desdibujando hasta llegar a un punto en el cual ya no podría atribuirse a determinaciones estrictamente morfológicas de AR^4 la influencia de AR, sino, por ejemplo, de AR^2. Del mismo modo a como el aire de familia específico que mantiene el bisabuelo de una persona con su abuelo y con su padre va desdibujándose en

los sucesores, si estos se han ido mezclando con otras líneas genealógicas que comienzan a ser dominantes en la estructura global analizada. Ocurre aquí como en la llamada por los etólogos «relación de dominación» (aDb). Supongamos que se da aDb, bDc y cDd; de ahí no se sigue aDd.

Las derechas alineadas con el Antiguo Régimen, como su ancestro histórico, y diversificadas en diferentes líneas o modulaciones (derecha primaria, liberal y socialista), no tienen por qué tener la misma longitud, ni sus sucesores tienen por qué perder al mismo tiempo ese aire de familia tradicional. Todo dependerá del medio o entorno en el cual se hayan desenvuelto y con el cual se hayan mezclado y eventualmente neutralizado. Tampoco hay que suponer que el desdibujamiento, es decir, la no alineación, comienza de un modo brusco; en general, el aire de familia va perdiéndose en algunas líneas, porque se va mezclando con líneas procedentes de otras familias. Por ello, habrá modulaciones que a la vez presenten semejanzas con dos o más generaciones ancestrales diferentes.

Sin embargo, entre los sucesores de una serie de derechas alineadas surgirán movimientos o corrientes que, aunque ya no puedan considerarse como pertenecientes a la misma familia, sin embargo pueden mantener analogías, más o menos lejanas, acaso puramente metafóricas, entre ellas. Pero ya no estará justificado interpretar esas analogías como consecuencia de la influencia (de la herencia) del ancestro común, si es que puede probarse que los rasgos tenidos por más característicos proceden de generaciones distintas.

2. Algunos ejemplos

En función de tales analogías podría hablarse de derechas no alineadas, o de izquierdas no alineadas, es decir, no tradicionales.

Que, por tanto, no habría por que interpretar como si fueran pulsaciones de una misma corriente tradicional.

El fascismo italiano de Mussolini, o el nacionalsocialismo de Hitler, por ejemplo, suelen ser considerados sin más como movimientos de derecha, incluso de extrema derecha. Sin embargo, y sin perjuicio de reconocer importantes analogías con la derecha tradicional (principalmente con la que llamamos derecha socialista), no habría por qué considerarlas como derechas alineadas tradicionales, sino como derechas no alineadas (y alternativamente, como izquierdas no alineadas). Y esto no por una mera decisión taxonómica subjetiva, sino en la medida en que pueda determinarse que el fascismo italiano, por ejemplo, mantiene con las izquierdas tradicionales relaciones muy distintas de las que mantiene con ellas la derecha tradicional, incluso la derecha socialista tradicional. Tan distintas que también el fascismo podría ser, por analogía, considerado como un movimiento de izquierda, porque en realidad a la vez es derecha e izquierda en sentido tradicional, en la medida en que presenta analogías significativas con ambas. Si lo consideramos aquí de derechas, es porque estamos subrayando sus analogías con la derecha tradicional, puesto que estamos en una obra dedicada a la derecha.

En consecuencia, no veremos al fascismo italiano como una pulsación más de las derechas tradicionales, de las que conservaban todavía la impronta familiar del Antiguo Régimen, aun a distancias de más de un siglo de él. Veríamos al fascismo como algo nuevo, que no constituye sin más una mera versión de *la derecha de siempre*. Tiene características totalmente nuevas que proceden además de fuentes distintas de las que pudo heredar de la derecha tradicional. Diversidad que quedaría groseramente encubierta por la clasificación perezosa del fascismo-nazismo como derecha llevada al extremo, como extrema derecha. Es decir, como *la misma*

derecha de siempre, la sustantiva, la mítica, pero alquitarada y refinada en su constitutiva malignidad esencial.

La clase de las derechas (o de las izquierdas) que podamos considerar como no alineadas, precisamente por su condición de tales (es decir, por no estar en la línea genealógica del ancestro, del Antiguo Régimen, en función del cual se constituyen, es decir, por estar fuera de esa línea), ha de sobrentenderse como una clase muy heterogénea y amorfa, dada su condición de clase negativa (no-alineada), cuyos elementos, individuos o grupos, a su vez reclasificados en especies o géneros, podrán estar muy distanciados en el tiempo. Porque el Antiguo Régimen de referencia no desaparece de un modo súbito.

Por ejemplo, el Antiguo Régimen español irá transformándose en las derechas tradicionales españolas (o en las izquierdas tradicionales españolas). Estas derechas y estas izquierdas estarán presentes todavía, en ambos hemisferios, en las dos últimas décadas del siglo XVIII y en las dos primeras del siglo XIX. Irán desapareciendo en América a lo largo de las décadas sucesivas. Y en Europa irán transformándose a lo largo del periodo que va desde 1808 (en 1898 Cuba y Filipinas seguían siendo españolas) hasta la Constitución de 1978.

Esto quiere decir que las derechas o las izquierdas en América habrían de considerarse como no alineadas con las españolas. Y esto se corresponde con el decurso histórico: las derechas o las izquierdas americanas se desarrollan en régimen no monárquico, como Repúblicas, salvo efímeros intermedios, como pudieron serlo en México el Imperio de Itúrbide (18 de mayo de 1822 al 19 de marzo de 1823; el 19 de julio de 1824 fue fusilado) o el Imperio de Maximiliano (12 de junio de 1864; fue fusilado el 19 de junio de 1867) en México. Mientras que en España la primera República no llegó hasta la octava década del siglo XIX, aunque fue tan efímera (11 de febrero de 1873 al 29 de diciembre de 1874) como las monarquías mexicanas.

3. Distinción fundamental entre partidos internos (a un Estado) y partidos extravagantes (respecto del mismo Estado)

En todo caso, cuando mantenemos el carácter esencial de la capa basal y de la capa cortical (junto con la conjuntiva) en la estructura de un Estado, no cabe equiparar o enfrentar políticamente los partidos del Estado en el que se constituyen (como partidos internos) con los partidos de otro Estado, aun cuando los partidos de diferentes Estados puedan mantener afinidades o semejanzas, o incluso coaliciones internacionales. Pero tampoco cabe equiparar los partidos internos con otros denominados partidos surgidos en ese Estado con voluntad de separarse de él, sin que la separación se haya producido. Podríamos llamar *extravagantes* a estas facciones (o partidos fraccionarios), porque ellos no forman propiamente parte de ningún Estado realmente existente, sino que están arraigados en una parte del territorio de un Estado real del que pretenden segregarse para constituir otro Estado independiente.

Los partidos políticos, por esencia, se constituyen como partes de un mismo Estado, es decir, como partes internas de una totalidad atributiva, a la cual esos partidos se subordinan (en los asuntos de Estado); el caso límite es el del partido único, que sólo es partido en la medida en que la parte se considera como *pars totalis*, que en todo caso se mantiene en función de la eutaxia de ese Estado. Pero los partidos secesionistas son partidos de otro orden, extravagantes, porque no pretenden mantener la eutaxia del Estado en su capa basal (la del territorio apropiado), sino justamente despedazarla o destruirla.

Los partidos internos sólo se enfrentan políticamente con partidos del mismo Estado, considerado como un todo atributivo. En este sentido, un partido de izquierda en México o en Chile no es equivalente (o congruente) con otro partido análogo de izquierdas

en Venezuela, Argentina o España. Pero tampoco el PNV o ERC actuales pueden considerarse como partidos políticos homologables al PSOE o al PP, porque éstos, al menos teóricamente, tienen en común su condición de partidos internos del Estado constitucional en función del cual se definen como tales partidos, mientras que aquéllos pretenden justamente descomponer este Estado en su capa basal. Por ello son partidos extravagantes (vagan entre un Estado real y otro imaginario) aun cuando, desde el punto de vista escenográfico, y por concesiones totalmente contradictorias de los gobiernos y tribunales centrales, puedan aparecer en el Parlamento como si fueran partidos entre otros (los representantes del PNV o de ERC, por ejemplo, se sientan en escaños similares y vecinos a aquellos en los que se sientan los diputados del PSOE o del PP, y comparten los turnos de intervención que establece el reglamento de las Cortes).

Todo esto lo sabía muy bien José del Perojo cuando, en la introducción a su extenso artículo de la *Revista Europea* (25 de julio de 1875, «Teoría de los partidos políticos», en el que expone el trabajo de Bluntschli, *Charakter und Geist der politischen Parteien,* 1869, http://filosofia.org/rev/reu/1875/n074p121.htm), dice: «La palabra Partido, como su origen *pars* lo dice, designa solamente la parte de un todo mayor, y nunca al todo mismo, y en guardar conocimiento de esto, estriba su suerte y su porvenir, pues no debe olvidar nunca que sólo es parte de la nación, que ésta es más que él, y que debe huir de la tentación de identificarse con el todo, que sólo lo es el pueblo, el Estado. Si otra cosa hiciera un partido, pecaría por injusto, y el castigo de su delito caería sobre su misma existencia, que tarde o temprano alcanzaría la muerte y la desaparición. Un partido vive luchando contra los otros, y en el combate encuentra su sustento y su fortaleza, y necesita por eso de los otros, necesita de su vida y de su fuerza, y sólo puede existir de la existencia de los otros, no ignorándolos o deseando su

destrucción, porque su presencia y su desarrollo sólo son posibles por la oposición y diferencias con los demas partidos».

Perojo está, obviamente, aunque no lo explicita, refiriéndose a la *pars* atributiva de un todo atributivo, y no a las partes de un todo distributivo; al no distinguir explícitamente Perojo estos dos tipos de partes, se ve en grandes dificultades para diferenciar los partidos propiamente dichos de un Estado, de las clases distributivas constituidas por partidos similares de diferentes Estados.

Desde este concepto de partido (que implica la distinción entre las totalidades distributivas, propias de las taxonomías porfirianas, y las totalidades atributivas, entre las cuales se encuentran los *phyla* y otras clases plotinianas) se comprende el absurdo de que la Constitución de un Estado reconozca la legitimidad de partidos políticos secesionistas, es decir, de partidos políticos que en sus propios programas no se consideran como parte del Estado en el que se engloban, sino de otro Estado aureolar, el que ellos pretenden constituir, de partidos que tienen de hecho su sede en el territorio del Estado en el que actúan, pero que intencionalmente la tienen fuera del territorio apropiado por ese Estado, sin por ello tenerla en el territorio apropiado por otros Estados vecinos.

En el terreno de la escenografía política o de la fenomenología de la vida parlamentaria, como hemos dicho, una facción secesionista (no un partido), por estar reconocida como partido por una Constitución que tolera este tipo de ficciones jurídicas, podrá figurar como un partido más, y por tanto como un partido alineado con los restantes partidos del arco parlamentario. Y, lo que es todavía más absurdo, podrá establecer coaliciones solidarias contra terceros con otros partidos nacionales de este arco, y aun con el partido del Gobierno del Estado. No por ello la facción secesionista debería poder considerarse como un partido político, es sólo un partido fantasma, una ficción, como lo sería un muñeco bien disfrazado (o si se prefiere un actor que forma parte de un coman-

do que actúa a las órdenes de otro director de escena) que busca destruir el propio escenario en el que trabaja.

Un muñeco bien disfrazado en una representación teatral puede dar la impresión, ante el público que la contempla, de que está dialogando con otros actores vecinos suyos. En realidad su vecindad disparatada es sólo aparente. En la democracia de 1978 no se ha tenido en cuenta que un partido político, legal a todos los efectos, dentro del juego democrático, como pudiera serlo el PNV o ERC, no es un *partido español*, ni él mismo se considera tal, sino que es sólo una ficción jurídica. El absurdo procede, sin duda, de un falso entendimiento de lo que significa la libertad de expresión en las democracias. Entendimiento que permite reconocer, como partidos normales, a lo que son facciones secesionistas. Como si en virtud de su libertad de expresión pudieran ser reconocidos como partidos reales. Solamente son partidos de papel, que una vez en marcha dan pasto inagotable a los debates de los juristas en los Tribunales constitucionales, en los Tribunales supremos y en el propio Parlamento.

Los partidos extravagantes no pueden ser equiparados a los partidos internos (y esta equiparación es uno de los más profundos errores de nuestra democracia coronada). Tesis que no tiene nada que ver con una supuesta restricción a la libertad de expresión reconocida en toda democracia parlamentaria. Porque no se trata de prohibir a los individuos que pertenecen a las facciones secesionistas vascas, catalanas, gallegas o bercianas que manifiesten públicamente sus opiniones relativas a una soberanía que sus supuestos antepasados ya hubieran poseído desde la prehistoria. Lo que es contradictorio es que se les reconozca la posibilidad de mantener estas opiniones a través del cauce de un partido político reconocido en el ámbito del propio Estado, respecto del cual ellos no se consideran parte. Y no sólo de modo subjetivo o privado (a la manera como, en su corazón, no se consideran monár-

quicos tantos militantes de Izquierda Unida o del PSOE), sino de un modo que está objetivamente inscrito en sus programas o en sus documentos públicos, o incluso insinuados en los Estatutos de Autonomía que ellos han promovido. Por ejemplo, Pascual Maragall, en el discurso institucional de la fiesta de San Jorge, presentó el nuevo Estatuto de Cataluña como un «pacto entre la soberanía popular catalana y la representación de la soberanía popular española. Es el acuerdo entre dos soberanías» (*apud* Luis González Antón, *España y las Españas,* Alianza, Madrid, 2007, pág. 618). Washington demostró gran prudencia política al formular su célebre máxima: «Guardaos de dar a los partidos nombres geográficos».

2. Un primer grupo de partidos no alineados de derecha: los partidos nacionalistas secesionistas

1. Partidos no alineados y extravagantes en la América hispana

Como primer grupo de partidos de derechas (o reconocidos tales aquí), no alineados con el Antiguo Régimen español, habrá que considerar, según lo que hemos dicho en el párrafo anterior, a las facciones secesionistas que se han formado en España a lo largo del siglo XX, y a las que se formaron en América a finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX. Partidos que, cuando no estaban reconocidos legalmente, sólo podían alcanzar, desde la perspectiva del Estado en el que actuaban, la consideración de facciones sediciosas, amenazadas en general por las penas más graves, las que correspondían a los delitos de alta traición, la horca o el fusilamiento.

No entra en los propósitos de este libro llevar a cabo un análisis, por sumario que fuera, de estos partidos no alineados. Tan

sólo pretendemos aquí exponer su concepto como premisa indispensable para eventuales investigaciones históricas y politológicas.

Entre los más tempranos partidos no alineados de la América hispana, y notoriamente extravagantes, podemos considerar a los precursores de la emancipación de Nueva España o, como comenzó a llamarse también, de México.

En realidad, estos precursores tempranos de partidos no alineados no eran sino grupos secesionistas que fueron inmediatamente reprimidos por el Antiguo Régimen español. Y a veces no ya tanto como obra de traidores, sino como obra de personas afectadas por desvaríos o ilusiones que en todo caso se hacía necesario acallar o enclaustrar a fin de evitar el peligro de contagio epidémico a otras personas tan desvariantes o ilusas como ellas mismas. Más aún, acaso el desvarío de estos precursores no fuera tan inocente; acaso estaba alentado por otros partidos externos, pertenecientes a otros Estados (¿vinculados a la Revolución francesa?, ¿vinculados a Inglaterra?) ya plenamente conscientes de lo que querían, que utilizaban los desvaríos de los ilusos como instrumentos útiles para la consecución de sus fines.

Nos referiremos aquí tan sólo a unos «incidentes» que tuvieron lugar en la capital de México en 1794 (cinco años después de la Asamblea francesa de 1789) y doce años antes de la invasión napoleónica a España en 1808, y que, aunque en su momento parecieron intrascendentes, o simplemente «curiosos», fueron demostrando poco a poco su trascendencia política, que llega hasta nuestros días.

Los incidentes giraban en torno a la cuestión de la Virgen de Guadalupe como supremo símbolo religioso de México. Una Virgen de origen español (la Virgen de Guadalupe de Extremadura) pero cuya imagen se decía (en relatos de mediados del siglo XVII) que había sido pintada en la capa o tilma del indio Juan Diego sólo diez años después de la conquista. Desde mediados del siglo

XVII fue aumentando su influencia, hasta convertirse en la Virgen mexicana por excelencia, el equivalente, dentro del Imperio español, a lo que pudiera ser la Virgen del Pilar, la Virgen de Covadonga o incluso la misma Virgen de Guadalupe extremeña.

Siendo virrey de la Nueva España el segundo conde de Revillagigedo, tuvieron lugar en 1790 unos descubrimientos arqueológicos, con ocasión del saneamiento y allanamiento de la Plaza de Armas, hoy conocida como Zócalo de la ciudad de México; concretamente el descubrimiento de una estatua identificada con el dios Coatlicue, que apareció el 13 de agosto, y muy cerca un «reloj solar mexicano», más tarde identificado con un calendario sacrificial azteca, descubierto el 17 de diciembre.

A raíz de estos hallazgos comenzaron a inventarse, a reinventarse o removerse, como si ellas hubieran sido demostradas por los descubrimientos arqueológicos, algunas tradiciones que hacían alusión a la leyenda de la estancia en México, dieciocho siglos antes, del apóstol santo Tomás (paradójicamente: el de «ver y creer»), que se habría desplazado allí desde Palestina, en la misma época y paralelamente al desplazamiento reconocido por la Iglesia de la Virgen a Zaragoza y del apóstol Santiago a Compostela. Estos desplazamientos milagrosos quedaban justificados teológicamente por el mandamiento que Cristo hizo a sus discípulos: «Id por todo el mundo, y predicad el Evangelio a toda criatura», San Marcos, 16:15. Fueron estos hallazgos arqueológicos los que al parecer desencadenaron las visiones de los exaltados, que llegaron a asociar a santo Tomas apóstol con Quetzalcóatl, que a fin de cuentas pertenecía al mismo panteón azteca que Coatlicue, cuya estatua acababa de descubrirse.

El asunto llegó a mayores cuando el día 12 de diciembre de 1794, festividad de la milagrosa aparición a Juan Diego, en el siglo XVI, de Nuestra Señora de Guadalupe, un fraile dominico, el célebre fray José Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra

(como se ve, español por los cuatro costados), pronunció el sermón, en el propio santuario, ante la imagen de la Virgen, en presencia del virrey, marqués de Branciforte, del arzobispo Alonso Núñez de Haro, y de miembros de la Real Audiencia y de sus tribunales, en el que dijo que esta portentosa imagen no fue pintada en la capa o tilma del indio Juan Diego, como sostiene la constante y recibida tradición que de ella tenemos, sino que fue estampada en la capa de santo Tomás Apóstol desde los principios del primer siglo de la Iglesia, viviendo aún en carne mortal la Santísima Virgen.

Ante el escándalo causado entre los oyentes, fray Servando fue inmediatamente requerido, examinado y apartado a un convento de la península española, el de las Caldas de Besaya en Santander, hoy Cantabria, en donde permaneció encerrado hasta que logró escapar, continuando una vida de aventuras que le llevaron a convertirse oficialmente en «prócer» de la Nación mexicana (véase http://filosofia.org/ave/001/a303.htm).

El significado político del escandaloso sermón de fray Servando no sólo tenía un gran alcance religioso (en tanto obligaba a revisar tradiciones de siglos), sino también un enorme alcance político. En efecto, afirmar en el México de 1794 que la Virgen de Guadalupe, puesta en la misma línea que la Virgen del Pilar de Zaragoza, había estado presente en carne mortal no sólo en Zaragoza, sino también en México, quince siglos antes de la entrada de los españoles, equivalía a sentar el principio de la independencia histórica de México respecto de España. Y esto en el mismo momento del comienzo de la era cristiana, es decir, en el comienzo del tiempo histórico.

México, en su vida histórica (la cristiana), comenzaba a ser presentado por un fraile criollo como un Reino independiente de España desde el origen de los tiempos. Dicho de otro modo, América no debía nada a España —salvo la sífilis y un idioma impues-

to y mucho más moderno que el nahuatl o el guaraní—; ni siquiera habría que agradecer nada a España por el servicio providencial que dentro del orden cristiano le habría prestado como mensajero de la verdad, puesto que ésta era ya conocida muchos siglos antes de que los españoles tomaran contacto con América. A lo sumo, los españoles habrían contribuido al encubrimiento de la originaria independencia de México respecto de España, en el proceso de su evangelización. Para decirlo con las palabras de la jota que pocos años después, en la lucha contra los franceses, se cantaría en Aragón: «La Virgen de Guadalupe no quiere ser española, que quiere ser capitana de la tropa mexicana». O dicho en las palabras que dos siglos después utilizarán, completamente en serio, porque sin duda lo saben de buen tinta, los venerables teólogos de la liberación: «Las religiones indígenas de los indios americanos estuvieron ya sembradas con la semilla del Verbo».

Ahora bien, los primeros secesionistas de México, respecto del Reino de España, cuando eran súbditos de la corona española, ¿eran de derechas o eran de izquierdas?, ¿eran de derechas alineadas o de izquierdas o derechas no alineadas?

La mayor parte de estos ideólogos criollos alucinados y falsarios no eran ni de izquierdas ni de derechas. Eran clérigos de la Santa Madre Iglesia que continuaban la línea de Las Casas y Montesinos, que ya en el siglo XVI querían antes una América para los frailes que para la Corona.

En la medida en que eran súbditos de la Monarquía española, los tempranos secesionistas podrían considerarse de izquierdas, en tanto buscaban destruir el Antiguo Régimen, atacando a su línea de flotación, la capa basal de su imperio. Y lo eran aunque, como fray Servando, fuesen clérigos católicos, creyentes en los mitos más ridículos y absurdos sobre la Virgen de Guadalupe y santo Tomás el apóstol. Pero una vez que el Antiguo Régimen español cayó, los independentistas que sobrevivieron dejaron ya de ser de izquier-

das y se convirtieron en la derecha reaccionaria clerical más irracional, frente a las izquierdas nuevas emergentes, liberales, anarquistas, socialdemócratas o comunistas.

En cualquier caso, estas *izquierdas frailunas*, y sobre todo, las que habían conseguido la independencia, ya no podrán considerarse en ningún caso como izquierdas alineadas con las izquierdas o derechas españolas, sino como variedades de derechas, que aunque no alineadas, sin embargo, eran enemigas de las derechas españolas. Lo que confirma que las derechas de diferentes Estados, aunque clasificadas porfirianamente en el mismo género, no por ello han de ser amigas o aliadas entre sí, como tampoco lo son las izquierdas. Del hecho de que dos Estados tengan constituciones democráticas no se sigue que ellos deban ser amigos, o aliados o enemigos. Inglaterra, Francia o Alemania eran democracias parlamentarias, no plebiscitarias, durante los primeros años del pasado siglo XX, pero esto no fue ninguna garantía para el mantenimiento de sus relaciones diplomáticas de amistad y de cooperación. La Unión Soviética y China, durante los últimos años comunistas, mantuvieron relaciones muy próximas a las bélicas sin perjuicio de que ambas potencias fueran marxistas.

2. Los partidos extravagantes de derechas en la España del presente

El otro ejemplo de derechas no alineadas en la España del presente que podemos considerar es el de los partidos nacionalistas, vascos como el PNV, catalanes como ERC y en parte CIU, por no hablar del BNG gallego, del Exército Guerrilheiro de Liberación, o de ETA. Es importante constatar, para demostrar la absoluta falta de lógica de la política española actual, cómo mientras que el PNV, ERC... están reconocidos como partidos, a la ETA sólo

se le da el trato de banda terrorista; la razón es que se presupone que la diferencia política entre el PNV y la ETA, por ejemplo, reside únicamente en el uso de la violencia armada por ésta o de los procedimientos pacíficos por aquél, es decir, no se reconoce que una facción secesionista, aunque no utilice formalmente los procedimientos violentos, no deja de ser menos «banda facciosa» que la banda terrorista.

A diferencia de los partidos nacionalistas hispanoamericanos que se crearon en los momentos en los cuales comenzó la demolición territorial del Antiguo Régimen español (la transformación del Imperio español), los partidos nacionalistas secesionistas españoles se crearon en los momentos en los cuales la demolición territorial del Antiguo Régimen llegaba a su término, con la emancipación de Puerto Rico, Cuba y Filipinas. Es de notar que los partidos vascos que se crean en los finales del Imperio no manifiestan intenciones imperialistas (salvo algunos indicios en el plano «trascendental»). En cambio, los precursores catalanes sí mantuvieron algunas pretensiones imperialistas (Prat de la Riba, consideraba a Cataluña como la verdadera sucesora del Imperio romano), así como también el Partido Andalucista creado por Blas Infante pretendía reconstruir el Califato de Córdoba, lo que determinaba que no fuese propiamente secesionista, puesto que pretendía (lo que todavía era peor) no ya segregar Andalucía de España, o de Europa, o del Mundo, sino incorporar a España, a Europa y al Mundo a un Al-Andalus coranizado.

Todos estos partidos nacionalistas secesionistas, por la composición social de sus dirigentes, militantes y simpatizantes, podrían ser considerados, desde una tipología porfiriana, como partidos de derechas. Al PNV pertenecen una gran mayoría de empresarios vascos, es decir, «capitalistas». Otro tanto habría que decir del partido catalán CIU. También simpatizan o militan con el PNV muchas gentes pertenecientes a la burguesía acomodada o a la

pequeña burguesía. Además son casi todos ellos católicos, apostólicos y romanos practicantes, y en una gran parte de sus familias encontramos siempre alguna monja o algún jesuita.

Sin embargo, hay también razones para no considerar al PNV como un partido de derecha alineada. Algunos consideran al PNV como un partido prefascista o fascista, por la visión mística de su territorio, vinculado a sus componentes inequívocamente racistas (*Blut und Boden*), cuya importancia, si dejamos de lado algunos de los ideólogos separatistas, como Federico Krutwig, sin embargo, ha ido disminuyendo con los años, en beneficio de otras señas de identidad (como la lengua, el euskera, o incluso el democratismo). Otro tanto se puede decir de las facciones secesionistas catalanas.

En cuanto partido nacionalista, deseoso de separarse de España, el PNV mantuvo siempre una actitud de rechazo al Reino de España, que era una pulsación, a fin de cuentas, del Antiguo Régimen. En este sentido podría aproximarse a la izquierda enfrentada con ese Antiguo Régimen. Más aún, muchos dirigentes actuales del PNV, que se mantuvieron contra el régimen de Franco, tanto en la época de la Guerra Civil (en que algunos curas vascos fueron fusilados) como posteriormente (Gobierno vasco en el exilio, interpretación de ETA originaria como aliado suyo en el atentado a Carrero Blanco), fundan en esta oposición al régimen de Franco su posición de izquierdas, sobrentendiendo que el régimen de Franco era la reencarnación anacrónica del Antiguo Régimen.

Pero cuando suponemos que ese Antiguo Régimen ya ha sido transformado en España, por ejemplo, por la Constitución de 1978, sin perjuicio de algunas reliquias residuales, el PNV se mantiene enfrentado no ya con el Antiguo Régimen de España, sino con España. Por ello, el PNV ya no podrá ser considerado como un partido de izquierda en este sentido, sino simplemente como una

facción secesionista, o como una derecha no alineada. Al menos en la medida en la cual actúa emic desde una Euskalherria aureolar. Una Euskalherria que, aunque no es un Estado realmente existente, porque sólo existe en los mapas que el PNV distribuye en las ikastolas, sin embargo, define la plataforma imaginaria desde la cual el PNV orienta sus planes, programas y estrategias políticas.

Más aún: cabría agregar a lo que acabamos de decir que esta orientación del PNV como partido de derecha no alineada no es adventicia o transitoria, sino que ella viene dada desde la fundación misma del partido por Sabino Arana Goiri (1865-1903). No es ésta la ocasión de volver a recordar circunstancias muy conocidas, relativas a la fundación del PNV y a los proyectos escritos por su fundador. Me limitaré a apuntar las grandes semejanzas de los mitos de origen con los que Arana creyó necesario envolver a su partido (por ejemplo, la patraña de Jaun Zuria, la patraña de la Batalla de Arrigorriaga...) y los mitos o patrañas de fray Servando a propósito de la Virgen de Guadalupe. También en el horizonte de Sabino Arana se dibujaba una República vascongada consagrada al Corazón de Jesús.

En un documento informativo que el PNV tiene publicado en su página de internet, leemos en su primer punto: «Euzko Alderdi Jeltzalea-Partido Nacionalista Vasco (EAJ-PNV), fundado por Sabino de Arana y Goiri, recibe su nombre del lema "Jaungoikoa eta lege zarra", expresión que conjuga una concepción trascendente de la existencia con la afirmación de la Nación Vasca, cuyo ser político ha de expresarse a partir de la recuperación de su soberanía nacional».

En una definición que sigue a continuación leemos que «EAJ se define a sí mismo como un partido vasco, democrático, participativo, plural, aconfesional y humanista». Marcadores, características o señas de identidad en las que se confunden, en un *totum*

revolutum, características genéricas (participativo, aconfesional) y las específicas (partido vasco, y orientado hacia Vasconia).

En cuanto a la nota democrática, hay que subrayar su condición de nota contradictoria. Porque la democracia proclamada por el PNV se entiende como «democracia respecto del País Vasco», olvidando que el PNV es fundamentalmente antidemocrático en cuanto partido legal que busca escudarse en la democracia española vigente para destruir la unidad de España. Y que, por tanto, se enfrenta al artículo segundo de la Constitución democrática, que declara a España como una e indivisible («La Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles...»). En su autodefinición el PNV parece estar pensando en una democracia, como idea metafísica, que tuviera sentido real considerada en abstracto, es decir, separada de las naciones concretas a las que únicamente puede aplicarse el adjetivo *democrático*. Suposición semejante a la de quien creyera que la sonrisa del gato puede flotar separada del gato.

Pero en cuanto partido vasco legalizado, junto con otros partidos del arco parlamentario, que proclama su condición democrática, incurre, por su secesionismo, en una posición directamente antidemocrática respecto de la democracia española. Contradicción que es, sin embargo, el nombre lógico de una realidad política, en cuyo lenguaje su nombre propio es el de traición. De alta traición. En la que llaman «Declaración del centenario» (1995) leemos: «Nosotros: hijas e hijos de Euskal-Herria, de este pueblo que habita y trabaja en esta encrucijada de Europa desde antes de que haya memoria histórica de hombres [por tanto, antes de santo Tomás Apóstol y de Huitzilopochtli: fray Servando no se atrevió a tanto], hoy, en los umbrales del siglo XXI, declaramos libre y firmemente: 1. Euzkadi es nuestra Patria. 2. Los vascos de los seis territorios [tres de ellos sólo son territorios de un mapa] constituimos un mismo pueblo

unido por su origen y por su voluntad, dueño de sí mismo, sin que reconozcamos y acatemos otra soberanía...».

El nacionalismo catalán también comenzó a tomar forma política a final del siglo XIX, coincidiendo con los últimos años del Imperio hispánico. Suele distinguirse la *izquierda catalanista* (Francisco Pi Margall, Valentín Almirall, Francisco Maciá y la Esquerra...) y una *derecha catalanista* (José Torras y Bages, Enrique Prat de la Riba y la Lliga Regionalista, Francisco Cambó...), pero en esta clasificación derecha e izquierda tienen en principio un sentido totalmente indeterminado.

Acaso ambos coincidieron en la oposición a los Gobiernos de la Restauración, cuya política librecambista chocaba con el proteccionismo deseado por los empresarios catalanes, que buscaban asegurarse el mercado nacional español, frente a la competencia francesa e inglesa. Desde luego, los componentes clericales de la Lliga, y su evolución posterior hacia el franquismo, son criterios importantes para clasificarlos a la derecha, desde una perspectiva porfiriana.

Prat de la Riba no fue propiamente separatista, sino federalista, y tampoco se oponía al Antiguo Régimen; más bien pretendía que se hablase de Cataluña más que de Castilla como la verdadera heredera del Imperio romano. De cualquier forma, el catalanismo sólo comenzó a tomar incremento a partir de 1898 (Jesús Lainz recoge testimonios importantes de Cambó y de Josep Pla en su libro *Adiós, España,* Madrid, 2004, pág. 533 y ss.).

Teniendo a la vista los programas de estas facciones secesionistas que venían actuando en España desde hacía casi un siglo, no tiene fácil explicación el reconocimiento, por pura ficción jurídica, de estas facciones como partidos políticos, por los Gobiernos que se constituyeron en función de la Constitución de 1978. Porque el artículo 6 de esta Constitución establece que «los partidos políticos expresan el pluralismo político, concurren a la formación y manifestación de la voluntad popular y son instrumento fun-

damental para la participación política». Pero ¿acaso pueden entenderse como participación política (es decir, como acción de tomar parte en la vida de un Estado constitucional, «concurriendo a la formación y manifestación de la voluntad popular») las actuaciones de una facción orientada programáticamente a destruir el todo en el que teóricamente, en cuanto partidos políticos, debieran participar?

En la Exposición de motivos (I) de la Ley Orgánica de Partidos Políticos (6/2002, de 27 de junio) todavía queda la contradicción expuesta de un modo, por así decirlo, más escandaloso: «Aunque los partidos políticos no son órganos constitucionales, sino entes privados de base asociativa, forman parte esencial de la arquitectura constitucional, realizan funciones de una importante constitucional primaria y disponen de una segunda naturaleza que la doctrina suele resumir con referencias reiteradas a su relevancia constitucional y a la garantía institucional de los mismos por parte de la Constitución». Porque ¿acaso pueden formar parte de una arquitectura constitucional las máquinas institucionalmente diseñadas para barrenar tal arquitectura?

La ley confunde lamentablemente la democracia con el diálogo no violento, y sólo considera como no democrático al «partido que da apoyo político real y efectivo a la violencia o al terrorismo», pero no al partido que, sin utilizar explícitamente los métodos terroristas, aunque dispuestos a recoger las nueces sacudidas por el terrorismo, exponen explícitamente en sus documentos o programas su finalidad de alcanzar el mismo fin que buscan los grupos terroristas.

La confusión de ideas sobre la democracia que manifiestan los redactores de la Ley Orgánica 6/2002 se aprecia muy bien en un párrafo del punto IV de la Exposición de motivos, en el que se dice: «Con los artículos 7 y 8, esta Ley Orgánica persigue conjugar el respeto a la capacidad organizativa y funcional de los partidos a través de sus estatutos, con la exigencia de algunos ele-

mentos esenciales que aseguren la aplicación de principios democráticos en su organización interna y en el funcionamiento de los mismos».

Como si la idea de la democracia política, que es propia de una sociedad política considerada como un todo, pudiera también aplicarse a todas sus partes (a la familia, a la orquesta, a los partidos políticos) más allá de su acepción de democracia procedimental. Como si el concepto de «columna vertebral», que es propio de un organismo vertebrado, pudiera aplicarse a cada uno de sus órganos (la columna vertebral del hígado o la columna vertebral del corazón). O incluso como si pudiera aplicarse a totalidades envolventes de los propios Estados, como cuando se pretende aplicar la idea de democracia a las Naciones Unidas, al establecer, en la Asamblea General, el procedimiento democrático de resolución entre sus casi doscientos miembros, porque dejando de lado el derecho de veto de los cinco grandes, el voto de una Nación política que representa a 1300 millones de ciudadanos se equipara al voto de otra Nación que no alcanza los 50 000 ciudadanos. (Como si el concepto de columna vertebral, que es propia de los organismos vertebrados, pudiera aplicarse a los tipos, géneros, etc., de organismos que envuelven a los vertebrados, creando una suerte de columna vertebral que mantuviera unidos a los vertebrados, a los insectos o a los gusanos.)

3. Un segundo grupo de partidos de derecha no alineada: fascismo y nacionalsocialismo

1. Sobre el término *fascismo*

Si las derechas no alineadas de las que hemos hablado corresponden a partidos nacional-secesionistas creados a raíz de la caída del

Imperio español (del Antiguo Régimen), los partidos fascistas y nazis fueron creados a partir de la victoria de los aliados, entre ellos el Imperio inglés declinante y el Imperio norteamericano emergente, sobre Alemania e Italia en la Primera Guerra Mundial.

De esta victoria aliada surgió también el comunismo soviético, que derribó el Imperio Antiguo Régimen de los Zares. Ésta es la razón por la cual el Partido de Lenin no podría ser considerado, desde nuestra perspectiva, como un partido de derechas, puesto que él fue la causa del desplome del Imperio de los Romanoff. Y, según el criterio plotiniano que utilizamos, esta característica sería suficiente para clasificar a un partido político como de izquierdas, a la manera como clasificamos en la izquierda a los partidos que destruyeron el Antiguo Régimen en la Revolución francesa.

Es cierto que el partido de Lenin, el PCUS, fue orientado (con un cierto paralelismo al proceso que condujo de la Revolución francesa al Imperio de Napoleón) en la dirección de un imperialismo no depredador. Y esto, entre otras cosas, podía justificar su clasificación como partido de derechas, en relación con eventuales desviaciones que hubieran podido haber surgido de él. En cualquier caso, ni los partidos fascistas o nacionalsocialistas, ni los partidos comunistas, fueran clasificados como de izquierdas o de derechas, podrían considerarse como partidos alineados en relación con el Antiguo Régimen europeo en el que se definió la oposición entre la izquierda y la derecha.

Las semejanzas procedimentales del nacionalsocialismo y del partido comunista de Lenin y Stalin son muy profundas y han sido ampliamente señaladas: antiparlamentarismo, partido único, estatismo antiliberal, totalitarismo, autocracia jerárquica, violencia metodológica (campos de concentración nazis, Gulag, asesinatos políticos por millones). Ya en el año 1923 Luigi Sturzo definió al bolchevismo como «fascismo de izquierdas» y al fascismo como «bolchevismo de derechas»; y en 1956, Karl J. Friedrich y

Zbigniew Brzezinski englobaron al fascismo y al comunismo en la clase de las «dictaduras totalitarias».

Pero estas semejanzas no autorizan a identificar al fascismo y al comunismo desde el punto de vista político, puesto que, aun partiendo del supuesto de una radical oposición disyuntiva (desde la perspectiva dualista, el comunismo soviético estaría a la izquierda y el fascismo a la derecha), siempre cabría hablar de una ecualización entre ellos (a la manera, insistimos en el ejemplo, como la oposición disyuntiva entre cuadrados y rombos —no hay ninguna figura que sea a la vez cuadrada y rómbica— no excluye su ecualización en el concepto común de paralelogramo equilátero).

Sin embargo, y esto es acaso lo más interesante del asunto, la ecualización de movimientos tan distintos y disyuntos, como el nacionalsocialismo y el bolchevismo, recibió (desde la izquierda), a partir de un momento dado, el nombre de fascismo y no el de bolchevismo (o de comunismo), siendo así que el contenido de este nombre (con connotaciones valorativas muy intensas: «fascista» se utiliza habitualmente como un insulto o descalificación absoluta) tiene que ver precisamente con la zona de ecualización, con la violencia procedimental arbitraria y chulesca, con la barbarie.

Cuando en la España de hoy leemos un letrero de «memoria histórica» cercano a una fosa en la que yacen varios fusilados en la Guerra Civil: «Aquí yacen N. P., N. Q., N. R., fusilados el día... por la barbarie fascista»; no se está aludiendo tanto a una determinada doctrina política, cuanto a unos fusileros del bando franquista que, sin embargo, no se nombran explícitamente, acaso porque el nebuloso término *fascista* permite mantenerse a una cierta distancia, con intención incluso teórica, y aun elusiva, de referencias concretas que pudieran rebajar el recuerdo al terreno personal, doméstico o familiar puramente revanchista, como si los enterrados hubieran sido fusilados por venganzas personales o familiares. Estas referencias se mantienen sobrentendidas por los vecinos de cada

aldea o villa, pero a la vez la denominación *fascista* les confiere una profundidad o grandeza derivada de la causa trascendental por la que fueron asesinados, la «barbarie fascista», denominación pensada desde un dualismo claramente maniqueo.

¿Por qué, en cambio, en una fosa en la que yacen los fusilados por los bolcheviques, por ejemplo, en las fosas del Jarama, no se habla de fascismo? Aquí está probablemente la clave del enigma. El uso de fascismo como concepto político borroso y dualista, que se mantiene en la zona de ecualización, fue utilizado precisamente por los socialdemócratas, comunistas, anarquistas y otros partidos del Frente Popular, sobre todo a raíz de la Revolución de 1934 y de la Guerra Civil de 1936-1939 en España. El dualismo marxista comunismo/capitalismo, en su versión estalinista, fascismo/comunismo (según la teoría Stamokap), fue utilizado en la revolución de octubre de Asturias en 1934 como justificación o exculpación ante los tribunales del golpe que los conjurados iban a dar, o habían dado ya, contra la República democrática: era un *golpe preventivo*, destinado a salvar a la II República del supuesto inminente golpe que los fascistas (la CEDA y aliados) estarían preparando.

Cuando a los dos años escasos se produjo el alzamiento que dio lugar a la Guerra Civil, la «lucha contra el fascismo» fue la fórmula utilizada por las izquierdas, y en especial por las Brigadas Internacionales, reclutadas por los partidos comunistas, para explicar y justificar la finalidad de su lucha. El dualismo se estableció así entre fascistas y republicanos, y de este dualismo mítico sigue nutriéndose hoy el significado del término *fascismo* para designar teóricamente (es decir, elevándose por encima de motivos personales o familiares) a esa nebulosa barbarie que azotó a España y a Europa y que se quiere atribuir como agazapada, como criptofranquismo, a las gentes o partidos de la derecha convencional que hoy actúan en la democracia.

2. Los fascismos no son ni de derechas ni de izquierdas en sentido tradicional

El alcance que damos en este libro a la idea de derecha tradicional podría considerarse como una trasposición de la misma tesis de Lenin y Stalin cuando circunscriben la oposición derecha/izquierda a la época del predominio de las sociedades burguesas, que ellos situaron entre los años 1789, fecha de la Gran Revolución burguesa, y 1917, fecha de la Revolución comunista, que habría marcado el verdadero año cero de la historia universal del género humano.

Porque, desde las coordenadas que utilizamos, la oposición derecha/izquierda, en sentido político, sólo tiene una vigencia aceptable en las sociedades políticas que comenzaron a demoler el Antiguo Régimen a raíz de la Revolución de 1789, hasta que el Antiguo Régimen fue prácticamente demolido en la práctica, si no ya en octubre de 1917, sí al final de la Segunda Guerra Mundial, y definitivamente con la caída de la Unión Soviética hacia 1989, doscientos años después de la Gran Revolución, cuando los vencedores impusieron como modelo político universal la democracia homologada vinculada a la sociedad pletórica de mercado.

A partir de estas fechas se han producido, y siguen produciéndose, confluencias o ecualizaciones entre las derechas y las izquierdas tradicionales, tan profundas que las realidades que se encuentran tras sus conceptos respectivos, como fundamentos suyos, han desaparecido.

Es decir, han desaparecido los conceptos de izquierda y de derecha políticas, en el sentido tradicional, porque han desaparecido las realidades conceptualizadas por tales conceptos; de la misma manera que ha desaparecido el concepto marxista de proletariado como clase universal, sujeto de la Revolución, porque ha desaparecido el proletariado o, si se quiere, la apariencia de un proleta-

riado universal que hubiera logrado unirse después del *Manifiesto comunista* («¡Proletarios de todos los países, uníos!»).

Pero entonces, ¿por qué llamamos derechas a partidos, corrientes o grupos que según nuestras premisas ya no lo son en sentido propio, riguroso?

La respuesta que podría darse sería la siguiente: porque aunque ya no son derechas, ni izquierdas, en sentido constitutivo, suelen ser reconocidas bajo tal rúbrica en un sentido analógico y poco riguroso, meramente distintivo, no constitutivo, en una coyuntura dada; y estas denominaciones a veces son aceptadas por los partidos, grupos o corrientes, pero otras son rechazadas, porque son determinaciones que establecen sus adversarios políticos.

Por ejemplo, los fascismos suelen ser considerados ordinariamente por las izquierdas como movimientos de derecha, y aun de extrema derecha. Sin embargo, muchos partidos o corrientes que se consideran fascistas rechazan enérgicamente su clasificación como movimientos de derecha, así como también su clasificación como movimientos de izquierda, hasta el punto de que algunos llegan a considerar como rasgo característico constitutivo del fascismo este rechazo a la división entre derechas e izquierdas (así, Zeev Sternhell, *Neither Right nor Left: Fascist Ideology in France,* Berkeley, 1986).

Ahora bien, si aceptamos que los fascismos no son de derechas, en el sentido constitutivo tradicional, ¿por qué no considerarlos como de izquierdas? La respuesta sería: porque tampoco son de izquierdas en el sentido tradicional, y precisamente porque la distinción entre izquierda y derecha ya no tiene la aplicación constitutiva en las sociedades democráticas homologadas de nuestros días (de la posguerra y de la guerra fría). En estas sociedades, los rótulos de derecha o de izquierda, cuando no son extrapolíticos (derechas e izquierdas en música, derechas e izquierdas en danza, derechas e izquierdas en física, derechas e izquierdas en arquitec-

tura, en pintura, en filosofía), son utilizados como marcadores electorales mediante los cuales los partidos pretenden atraer electores agitando banderas con colores nostálgicos, de los que está empapada la memoria histórica, que todavía enardece a muchos elementos del cuerpo electoral. Pero los programas de estos partidos ya no difieren objetivamente por criterios políticos, sino que se refieren a objetivos extrapolíticos, como puedan serlo el aborto, la eutanasia, el feminismo, la alianza de civilizaciones o el Proyecto Gran Simio.

Acaso la verdadera diferencia habría que ponerla hoy no entre quienes creen votar a las derechas o a las izquierdas, sino entre quienes votan y quienes se abstienen, movidos acaso por una inspiración anarquista (y curiosamente tanto los partidos llamados de derechas como los de izquierdas suelen considerar a los que se abstienen como virtuales partidarios suyo para las siguientes elecciones).

Pero, en realidad, a las derechas no alineadas (no tradicionales), también podríamos llamarlas izquierdas no alineadas (no tradicionales), es decir, no dirigidas propiamente contra el Antiguo Régimen, que ya no existe, aunque siga siendo útil como fantasma agitado por los partidos que quieren presentarse ante sus electores como muralla de contención de una derecha todavía muy próxima y viviente, en España identificada con un supuesto criptofranquismo.

3. La autodenominada Nueva derecha

Existen también otras corrientes, grupos o grupúsculos que se autodenominan Nueva derecha, y que desde el dualismo implícito corriente (el mito de la derecha) serán consideradas, desde luego, por las izquierdas, como meros subproductos de la derecha eter-

na, acaso en su versión fascista, pero que desde el pluralismo materialista no podemos clasificar como derechas alineadas.

La autodenominación Nueva derecha podría interpretarse, por lo de nueva, como reconocimiento de su no alienación con las derechas tradicionales.

Nos referimos aquí, para abreviar, al grupo GRECE (Groupement de Recherche et d'Etudes pour la Civilisation Europeenne), inspirado sobre todo por Alain de Benoist. Un grupo que se presenta como un movimiento de tercera posición, como pudiera serlo el fascismo y el nacionalsocialismo, sin que ello sea razón para confundirlo con una variedad de nacionalsocialismo o de fascismo. El movimiento GRECE, según advierte Michael Torigian, «cuando fue descubierto por los medios franceses a finales de los setenta, fue llamado la "Nouvelle Droite" (Nueva Derecha); este término no sólo es erróneo, sino que es usado en las formas más contradictorias (...) porque este término es reservado para la derecha angloamericana antisindical y neoliberal de las décadas de los setenta y ochenta, representada por los gobiernos de Thatcher y Reagan y las teorías de Friedrich Hayek y Milton Friedman. La Nueva Derecha americana fue una tendencia neoliberal que deseaba disminuir la intervención estatal en la economía, desmantelar el sistema keynesiano, y movilizar el apoyo popular electoral en torno a temas populistas y cristiano-fundamentalistas. A diferencia, la Nouvelle Droite (es decir, el GRECE) es antiliberal y anticristiana, hostil a la derecha angloamericana, más preocupada por la cultura que por la economía» (*Los fundamentos filosóficos de la nueva derecha francesa,* Colección SOS Libros, s. f., pág. 51).

GRECE atribuye al cristianismo la responsabilidad, junto con el judaísmo, de haber creado un ultrarracionalismo en donde todos los aspectos de la vida humana están sujetos a numerosas prescripciones, leyes y prohibiciones. Por su universalismo católico los cristianos no tienen patria, sólo la tierra prometida por Dios:

—Su búsqueda de la salvacion individual, en tanto que fruto de su preocupación por el porvenir en el más allá, les lleva a desmarcarse de sus vínculos con la comunidad étnica (a la que pertenecen) que era sacralizada por las religiones paganas y como consecuencia, legitima un ideal social opuesto radicalmente a la idea clásica de la tradición, la jerarquía y el corazón. El Cristianismo, por privilegiar la salvación individual y despreciar el arraigo a todo aquello no relacionado con la redención, preparó el terreno para la existencia de un tipo de sociedad egoísta, individualista y, últimamente, anti-europea (págs. 10-11.)

—La visión finalista (o escatológica) de la historia, cuya culminación es el Juicio Final, la antípoda del Génesis, le da al cristianismo un *concepto lineal del tiempo,* en el que el presente es producto de una determinación anterior y el futuro sigue el «espíritu de los tiempos» hacia algo mejor. Dentro del marco de esta progresión irreversible (de la caída a la salvación, de lo particular a la redención universal) el tiempo deja de funcionar como un círculo repetitivo de la naturaleza y deviene en un vector cuya temporalidad *progresa* desde la creación (que ocurre solo una vez), a Moisés, a Jesús, la Resurrección, y últimamente, al final de los tiempos. La historia es vista como una secuencia de hechos sucesivos, donde los eventos son percibidos como diferentes etapas en el progreso hacia la salvación (...). Los grecistas piensan, en respuesta a los muchos que creen que el «progreso» de la historia es fruto de un propósito racional, que el concepto cristiano de la historia ha tenido como efecto cultural-ontológico el rechazo del pasado y el encerramiento del hombre en un estado abstracto temporal cuyo único posible resultado corrompe «la inocencia en el devenir del Ser» (Nietzsche). Ellos apuntan que la modernidad le da a este estado un contenido no menos determinista, por ello, la progenie laica del Cristianismo: el liberalismo y el marxismo, ha abrazado un «telos de redención» parecido... (*Los fundamentos...*, págs. 12-14).

Las citas precedentes serían suficientes, nos parece, para excluir al grupo GRECE de la clase de las derechas alineadas tradicionales, en la medida en que esta alineación implicase la concepción de la historia como un progreso indefinido (concepción cuyo significado político se evidencia en las denominaciones de los partidos llamados progresistas), ya se exprese esta concepción en términos mítico-religiosos (Encarnación de Cristo, teleología de la historia, Juicio final), ya se exprese en un lenguaje secularizado.

Incluso dejando de lado la circunstancia de que el GRECE no es propiamente un partido político definido, parece evidente que su orientación esencialmente pagana no tiene que ver ni con la derecha tradicional ni con la izquierda tradicional. Aceptemos su autodenominación de Nueva derecha; pero como también podríamos aceptar su denominación de Nueva izquierda, puesto que ni la derecha ni la izquierda mantienen su sentido fuera de su alineación.

Subsiste entonces la pregunta, ¿por qué el GRECE se autodenomina Nueva derecha en lugar de autodenominarse Nueva izquierda? Desde nuestra perspectiva, es ésta una cuestión secundaria, coyuntural, y escapa completamente a nuestros planteamientos.

4. Derechas indefinidas

1. Derechas indefinidas respecto del modelo de Estado

Tras la Segunda Guerra Mundial, que liquidó el fascismo y el nacionalsocialismo, y tras la guerra fría, que liquidó el comunismo soviético y sus satélites, se han fundado o refundado numerosos grupos o partidos nuevos, algunos de los cuales, desde luego, tienen todas las características de partidos neofascistas o neonazis

(tanto si los clasificamos a la derecha o a la izquierda, alineadas o no alineadas). Pero la clasificación de otros no es tan evidente, salvo para quienes estén empeñados —especialmente los que se mantienen en las coordenadas dualistas— en mirar a todo lo nuevo que aparece como una mera reexposición de corrientes ya pasadas, reconociéndoles a lo sumo alguna novedad en el terreno de la retórica.

Sin embargo, después de la caída de la Unión Soviética, el mapa político universal se ha reorganizado política y económicamente. A esta reorganización se le viene dando el nombre de *globalización,* un nombre que hoy, por cierto, no es tan brillante como todavía lo era hace un quinquenio (antes de que se conocieran las consecuencias de la deslocalización de las empresas industriales).

Pero son muy nuevas las situaciones políticas a las que se enfrentan la mayor parte de las Naciones políticas que se han acogido a la forma estándar de la democracia parlamentaria no plebiscitaria, considerada como el fin de la historia, como la forma definitiva que el Género humano ha encontrado para convivir eternamente «en paz y en libertad».

¿No habrá que mirar con el mayor recelo la obstinada voluntad que actúa en el sentido de mantener la visión dualista de la política? En España: o izquierda socialdemócrata o derecha criptofranquista (una visión presente sobre todo en las izquierdas socialdemócratas, con las cuales se han refundido prácticamente las antiguas corrientes coloreadas por el marxismo leninismo). ¿No es necesario reconocer, desde el pluralismo materialista, la posibilidad de que se organicen nuevas formas que, sin duda, utilizando muchos materiales de desecho antiguos, constituyan morfologías nuevas? Morfologías irreductibles a las pretéritas, en función de las nuevas situaciones sociales, tecnológicas, morales y culturales, que están teniendo lugar en los principios del siglo XXI, en función de los nuevos medios de comunicación y de transporte,

de las inmigraciones masivas, de las crisis económicas internacionales, de la aparición en serio del terrorismo islámico, y de la distanciación creciente entre naciones pobres y naciones ricas.

Hay situaciones nuevas de difícil análisis, y que por tanto no se resuelven aplicándoles sin más la plantilla de la izquierda (socialdemócrata, principalmente)/derecha (o extrema derecha, o neofascismo). O de cualquier otro *neo,* prefijo del que tanto se abusa últimamente; porque *neo* implica la consideración de lo nuevo como mera pulsación de una corriente ya dada.

Consideremos estas dos situaciones, relativamente nuevas, la del FN, Frente Nacional, encabezado por el francés Jean-Marie Le Pen, la del FPÖ, Partido Liberal Austriaco, encabezado por Jörg Haider.

Se subraya en estos partidos, sobre todo en sus primeros años, su ultranacionalismo («ni derecha ni izquierda: ¡Francia!», de Le Pen). Haider no es tan terminante, si atendemos a algunas declaraciones suyas favorables a la reintegración de Austria a la Gran Nación germánica.

Pero ¿es esto suficiente para considerarlos como simples estrategias *neos* de los dirigentes de la extrema derecha tradicional, o del fascismo, orientados a mantener su identidad en los nuevos tiempos? ¿Cómo cerrar los ojos a los nuevos cambios (por ejemplo, a los que representan los cuatro millones de musulmanes incorporados a Francia), cambios que inciden en lo más profundo de la estructura política y social, porque no son fácilmente asimilables por el sistema político preexistente, aquel en el que se funda el dualismo izquierda/derecha o comunismo/capitalismo?

Desde la óptica socialdemócrata se tiende a hacer responsables de las nuevas fundaciones o refundaciones políticas (Frente Nacional francés, Partido Liberal austriaco) a las cúpulas de esos partidos, en tanto obstaculizan el movimiento real, que ellos parecen considerar que sería natural, a saber, la afiliación de los emigrantes, o de los que buscan trabajo, a los sindicatos de izquierda.

Pero ¿acaso todos estos cambios de orientación no están determinados por un análisis de la realidad social, nueva y cambiante, que tiene poco que ver con los dualismos dogmáticos del socialismo y del fascismo, o entre la izquierda y la derecha? ¿Por qué ni los gobiernos socialdemócratas de izquierdas ni los gobiernos de derechas encontraron formas de asimilar estas nuevas situaciones? ¿No será porque la crisis afecta a la misma bipolarización desde la cual se pretendía analizar la situación?

2. Los verdes como partidos que no son ni de izquierda ni de derecha tradicional

¿Y qué diremos de los llamados movimientos verdes o partidos verdes? Se supone comúnmente que son organizaciones de izquierda, que surgen en Europa a raíz de la revolución cultural de Mayo de 1968. Pero ¿por qué se les considera de izquierdas? Acaso, sin duda, porque no son de derechas tradicionales, y esto constituye una razón suficiente para un dualista.

Los partidos verdes incorporan a movimientos que habían surgido años atrás, como movimientos pacifistas, feministas o ecológicos. Tasmania fue el lugar en el que se fundó, por primera vez, en 1972, un partido ecológico, UTG, United Tasmanian Group; el Ecology Party se creó en Inglaterra en 1975, como una refundación del People's Party de 1973. El movimiento se extendió a Suecia y a Francia; una lista verde logró entrar en el Parlamento regional de Bremen; en la Eurocámara los verdes aparecieron en 1984, representando a 3 383 000 electores. En marzo de 1983 los verdes alemanes (Die Grünen) entraron en el Bundestag. Aparecen coaliciones entre socialdemócratas y verdes para formar gobiernos rojiverdes. En 1989 Daniel Cohn-Bendit entra con los verdes en el Gobierno municipal de Fráncfort del Meno. En las eleccio-

nes alemanas de 2 de diciembre de 1990, año de la caída del muro de Berlín, los verdes descienden su representación, obteniendo sólo ocho escaños, pero remontan en las elecciones federales de octubre de 1994, obteniendo 49 escaños (7,3% de los votos). El Partido Verde Europeo se constituye en 2004 como resultante de la fusión de 32 partidos ecologistas nacionales de 29 países de Europa, cuatro de ellos no miembros de la Unión Europea (Suiza, Rusia, Georgia y Ucrania); el portavoz de este grupo parlamentario es Daniel Cohn-Bendit, uno de los *héroes* del mayo francés.

Entre los compromisos propuestos (con consecuencias políticas trascendentales para la capa basal) en «Un programa por la Tierra» —asumido por los verdes españoles como su programa electoral en 2004, y ratificado posteriormente— figuran: 1) Acometer el cierre de todas las centrales nucleares, empezando de forma inmediata por Zorita y Garoña, y establecer una moratoria a la puesta en marcha de nuevas centrales térmicas. 2) Prohibir todos los gases fluorocarbonados para 2008. 3) Reducir las necesidades de transporte motorizado, disminuyendo el tráfico por carretera en un 20% para 2010, en beneficio del ferrocarril, y frenar el crecimiento del tráfico aéreo, estabilizándolo en los niveles actuales. 4) Derogar la actual Ley del Suelo. 5) Derogar el Plan Hidrológico Nacional y descartar definitivamente la construcción de grandes embalses y trasvases. 6) Integrar criterios y parámetros ambientales y de conservación de la biodiversidad. 7) Paralizar las importaciones de materias primas transgénicas. 8) Desechar la incineración como sistema de gestión de residuos, etc.

Desde el punto de vista de su composición social, parecen prevalecer en los partidos verdes personas de clase media urbana, universitarios, profesiones orientadas hacia los llamados valores posmodernos, e interesados, más que hacia la reivindicación salarial (tradicional en los movimientos obreros), hacia los problemas del pacifismo, del ecologismo, de la igualdad entre los sexos, etc.

Por otro lado, parece que los verdes han alcanzado mayor fuerza en los países altamente industrializados (menos en los de procedencia comunista), pero no abandonan preocupaciones socialdemócratas (preocupación socialdemócrata por la igualdad) y liberales (derechos humanos, libertad). Los verdes suelen considerarse a sí mismos como partidos de izquierda, pero en todo caso su izquierdismo no parece estar alineado con las izquierdas tradicionales, al menos las de orientación marxista (socialdemócratas o comunistas).

Acaso cabe percibir una fuerte afinidad entre los verdes y el anarquismo de tercera generación de la izquierda.

Mientras que el marxismo tradicional no prestaba atención preferente a las cuestiones ecológicas, a lo sumo su interés se vinculaba a los procesos de producción que subordinaban siempre la Naturaleza al Hombre (el materialismo monista veía a la Naturaleza como infinita e inagotable; no cabía temer por su degradación irreversible), los verdes tienden más bien a concebir a los hombres como si fueran unas partes más de una Naturaleza común, en la que habría que poner el fundamento para una solidaridad universal (que antes venía a través de la fraternidad entre los miembros de la especie humana) y de la distribución de los productos obtenidos por la industria cada vez más eficaz.

La inversión de las relaciones entre el Hombre y la Naturaleza que los verdes parecen mantener, implícitamente al menos, les lleva en muchos casos también a ampliar su concepto de fraternidad a otras especies vivientes, empezando por los grandes simios. Pero, en general, a una política orientada al mantenimiento de la biodiversidad natural, *pero no la obtenida por la ciencia genética*: en general los verdes aborrecen las transformaciones genéticas (sin perjuicio de la biodiversidad sorprendente que estas transformaciones prometen) y miran con recelo a los híbridos artificialmente obtenidos —como puedan ser el híbrido de lechuga con genes

de rata o el de tomate con genes de araña—. Lo que demuestra que no es la biodiversidad la razón última de su interés por la vida, sino la pertenencia de los vivientes a una Naturaleza maternalmente mítica, respecto de la cual parece que sólo cabe el respeto místico.

En estos caracteres, más o menos vagamente determinados, podríamos basarnos para subrayar la afinidad de los verdes con la tradición romántica acerca de la Naturaleza, y su aversión a toda forma de cultura industrial: maquinismo, indumentaria, alimentos ecológicos, amor libre, consideración del hombre como mono desnudo, etc.

La propensión de los verdes hacia un fundamentalismo ecológico, que tiene sin duda como trasfondo una mística de la Naturaleza y de su morfología, podría implicar una desatención por las cuestiones políticas y económicas, si éstas se interpretasen como problemas superestructurales, derivados de la lujuria del consumo y de la voracidad y alienación de los políticos profesionales.

Ahora bien, si se consolida este cambio de orientación en el planteamiento de los problemas ecológicos —como problemas surgidos por la necesidad de transformar la actitud depredadora del hombre, considerado como una plaga más de la Naturaleza, en una actitud respetuosa y conservadora de la biodiversidad natural—, cabría también atribuir al movimiento de los verdes rasgos tradicionales similares a los que eran propios de los grandes terratenientes antiguos que, lejos de los negocios, encomendados a sus administradores, podían dedicarse al estudio y cultivo selectivo de la Naturaleza (con ayuda de sus esclavos) mientras se hacían recitar el *Beatus ille*.

En cualquier caso, y aun partiendo de la afinidad de los verdes con muchos puntos de la socialdemocracia (no con el comunismo), y sobre todo con el anarquismo, es decir, con las izquierdas tradicionales, habría también motivos fundados para reconocer que

los verdes no son sin más una simple pulsación de la izquierda tradicional (alineada), sino que representan, si ellos quieren, una izquierda no alineada o indefinida, que se confunde con una derecha no alineada y también indefinida.

Final

¿Cómo aplicar a la España de hoy la idea de derecha y de sus modulaciones, así como las relaciones de esta idea con las de la izquierda, que se exponen en el cuerpo de este libro?

Nos referimos a la España de las elecciones de marzo de 2008, que permitieron volver al PSOE al gobierno; a la España del congreso del PP de junio del mismo año, presidido por su candidato a la presidencia, que había sido derrotado en aquellas elecciones; a la España de los Estatutos de Autonomía de Andalucía, de Valencia, ya aprobados por las Cortes, o de Cataluña; o la España del proyectado referéndum Ibarretxe, que el Tribunal Constitucional declaró ilegal en septiembre de 2008.

Ateniéndonos a los criterios taxonómicos comunes, utilizados por comentaristas, politólogos o periodistas, no hay mayor dificultad en la clasificación de los grandes partidos: el PSOE e IU pertenecen desde luego a la izquierda; el PP y algún aliado, como UPN, pertenecen a la derecha. Y no habría nada más que hablar. Al menos, desde un punto de vista práctico, la opción mayoritaria del electorado español es la más simple posible, la dicotomía: o PSOE o PP.

Sin embargo, a algunas corrientes del PP no les gusta ser consideradas como de derechas, y prefieren autodefinirse como de centro (a lo sumo de centro derecha o de centro reformista) o como liberales.

En cambio, los votantes del PSOE o de IU se consideran orgullosos, en su inmensa mayoría, de que se les clasifique como de izquierdas, y aquí no parece haber dudas. La condición de izquierdas parece el motivo más profundo que inclina a gran parte del electorado español a votar al PSOE, o a IU; al menos esta condición es la que parece conferir una *dimensión trascendente* al voto, que logra desbordar, a través de ella, sus objetivos más prosaicos y efímeros, como pudieran serlo el conseguir una mejora del 5% en las pensiones de jubilación, o lograr la paridad de género en las fábricas o en el Gobierno, el aborto libre o el incremento del PIB, así como el descenso de la tasa de paro. Todos estos objetivos son importantes, pero son objetivos prácticos, que pueden defender tanto gentes de derechas como de izquierdas y que sólo comienzan a ser trascendentes cuando los propone la izquierda. Las decisiones prácticas más prosaicas, aunque sean importantes, que puede tomar un pleno municipal, relativas por ejemplo a la barandilla de un puente, se cargan de una especie de sublime trascendencia cuando el alcalde rubrica la votación favorable: «Queda aprobado por los socialistas el proyecto de la barandilla del puente». Es el mismo mecanismo que actúa en el cristiano que se siente traspasado por una emoción mística cuando da limosna a un pobre o se arrodilla. Lo importante no es la humilde limosna, o la genuflexión, sino el simbolismo sacramental que actúa en esos actos y a través de los cuales el *Deus absconditus* se hace presente, como se hace presente el *Género humano* en el acto en el cual el alcalde proclama que su partido ha aprobado la barandilla del puente.

Las únicas dudas que en la izquierda se han suscitado, al menos antes de la victoria electoral de marzo de 2008, se referían al caso de si algunos dirigentes no se habían inclinado a la derecha excesivamente, hasta el punto de recibir alguna advertencia de la vieja guardia. Pero todas estas críticas se han apaciguado tras la vic-

toria en las urnas y, por su parte, Rodríguez Zapatero se ha anticipado a anunciar, en el congreso de su partido, también celebrado en junio de 2008, una especie de «giro a la izquierda»: va a impulsar medidas de ampliación de supuestos para legitimar el aborto, va a profundizar en la cuestión de la eutanasia, va a promover medidas de igualdad entre las mujeres y los varones, pero sin necesidad de decirnos las razones por las cuales interpreta estas medidas como propias de un giro a la izquierda. Es suficiente que su electorado crea que, con estos medios, la bandera de la izquierda se está desplegando todavía más alta.

¿Y dónde situar a los partidos *nacionalistas* como el PNV, ERC y BNG? Han sido aliados del PSOE en la última legislatura, tras el Pacto del Tinell. Pero ¿es suficiente esto para considerarlos de izquierdas? Sin duda ellos se consideran de izquierdas, pero esta autoconsideración carece de toda importancia, fuera del plano puramente parlamentario y propagandístico.

¿Y si aplicamos el criterio plotiniano, el de la proximidad que los diversos partidos puedan tener con el Antiguo Régimen? También, entonces, nos encontraríamos con grandes dificultades, derivadas tanto de lo que entendamos en cada caso por Antiguo Régimen, como de lo que entendamos por reliquias del Antiguo Régimen en los partidos actuales.

Todavía una gran parte de la población española de hoy sigue considerando como expresión casi viviente del Antiguo Régimen al «régimen fascista del general Franco»; más aún, presupone, o al menos da por sobrentendido, que los dirigentes, militantes y gran parte de los votantes del PP son criptofranquistas, por lo que, en consecuencia, según el criterio objetivo que utilizamos, habrían de considerarse de derechas.

La catarata de películas, series de televisión, libros, artículos de prensa... que giran en los últimos años en torno a la llamada memoria histórica, catarata alimentada por las caudalosas subven-

ciones directas o indirectas que las instituciones dependientes del PSOE, en el Gobierno central o en los de las Comunidades Autónomas, vienen entregando a los «intelectuales y artistas» —directores de cine, de televisión, periodistas, novelistas—, han estimulado esa memoria histórica que está orientada a sugerir, más o menos subliminalmente, que las gentes del PP son franquistas residuales, y por tanto, gentes de la más genuina derecha (algunos, de la derechona). Y si algunos no lo confiesan, es porque se avergüenzan de serlo, es decir, porque son de derechas vergonzantes, como es natural, porque «todos los que votan a la derecha son fascistas».

Sin embargo, si nos atenemos al marcador o seña de identidad objetiva más evidente que nos permitiría reconocer las huellas del Antiguo Régimen en la España política actual, a saber, la monarquía dinástica establecida en el Título II («De la Corona») de la Constitución de 1978, entonces habría que decir que todos los partidos constitucionales (el PP y UPN, pero también el PSOE e IU) son de derechas. Porque todos son monárquicos, y por tanto, con ello, manifiestan la impronta formal que el Antiguo Régimen ha dejado en ellos.

Conclusión que ni el PSOE, ni IU, ni otros aceptarían, porque encuentran formas ad hoc para explicar su rechazo. Unos dirán que el Título II de la Constitución de 1978 define una monarquía constitucional, que ya no tiene nada que ver con el absolutismo. Y que el artículo 57, en el que se dispone, en contra de todos los principios generales de la democracia, el carácter hereditario de la Corona de España en los sucesores de Su Majestad Don Juan Carlos I de Borbón, es casi un detalle oligofrénico cuando se le considera en el conjunto del articulado. Y quien tiene una «sensibilidad democrática» más a flor de piel se consolará intentando democratizar este artículo de la Constitución mediante la modificación del criterio antifeminista que hizo que la Constitución prefiriese la sucesión del varón a la de la mujer.

Otros, sin embargo, no satisfechos con esta justificación, dirán claramente que son republicanos de corazón, y que si acatan el Título II de la Constitución es por motivos de prudencia política y de consenso, dando a entender que intentarán suprimir el título entero de la Constitución cuando las circunstancias lo permitan. El antiguo dirigente de Izquierda Unida, Julio Anguita, a toro pasado de las elecciones de 2008, vuelve a reivindicar la necesidad de la III República en España...

Ahora bien, si aplicamos las ideas sobre la derecha tradicional que se defienden en este libro, habría que concluir que la Constitución de 1978 ha dado lugar (salvo reliquias muy localizadas, aunque importantes, como pueda serlo la reliquia monárquica, que como vemos, no sirve de discriminante) a una ecualización política ente los convencionalmente denominados partidos de derecha (el PP y aliados) y entre los llamados partidos de izquierda (el PSOE y aliados): precisamente el acatamiento al Título II de la Constitución es una prueba más de esta ecualización.

No puede decirse hoy que el PSOE sea de izquierdas, puesto que su política es prácticamente la misma que la del PP. Y, por este motivo, tampoco puede decirse que el PP sea de derechas. Incluso, ateniéndonos a ciertos marcadores, el PSOE está más a la derecha en muchos puntos que el PP. Las diferencias que suelen alegarse por los ideólogos del PSOE en el Gobierno son fatuas: la preocupación por la seguridad social, por las pensiones de jubilación, por la igualdad... es común tanto al PSOE como al PP, o a cualquier partido que sabe que los electores de la tercera edad forman en España un colectivo de casi ocho millones de votos, de los cuales dos millones tienen más de ochenta años.

Y si se acude una y otra vez a airear la bandera del dualismo trascendente entre la izquierda y la derecha, contando con la preparación artillera de la *memoria histórica*, es por motivos estrictamente electorales. Porque los especialistas del aparato saben, o

creen saber, que una gran parte del pueblo, sin perjuicio de su vocación como costaleros de los pasos de Semana Santa, o como rocieros, sigue siendo muy sensible también al mito populista del enfrentamiento entre la izquierda y la derecha. Sensibilidad que también encontramos a flor de piel entre los «intelectuales y artistas», y en muchas capas de profesiones liberales, dadas al agnosticismo y al ateismo, y simpatizantes con la ampliación del aborto, con la eutanasia o con el Proyecto Gran Simio.

¿Queremos decir con esto —es decir, con la tesis de la ecualización política de las derechas e izquierdas tradicionales en la España de hoy— que hayan desaparecido en la España de hoy las diferencias y antagonismos profundos de antaño y que la homogeneidad política, sin perjuicio de la pluralidad de libertades individuales y grupales, deba ser considerada como su norma, expresión de la armonía social que corresponde a un Estado de bienestar?

En modo alguno: las diferencias sociales y económicas se han incrementado con la crisis económica. Y aun cuando quienes tienen rentas millonarias son hoy mucho más numerosos de lo que lo eran sus hombres en la época del Régimen franquista, sin embargo, los que pertenecen a los estratos más bajos de renta han subido notablemente su nivel de vida comparados con sus homólogos de hace setenta años.

Tampoco cabe hablar de una situación de armonía en todo cuanto se refiere a los problemas políticos. Éstos se han agrandado profundamente en los últimos años de la democracia con el desarrollo del régimen de las Autonomías. La política, constante y acumulativa, de las transferencias de competencias del Estado a las Autonomías ha ido debilitando al Estado, y ha transformado a las comunidades autónomas en cuasi Estados. Por ejemplo, refiriéndonos a Cataluña, en el nuevo Estatuto de 2006, «más de 100 competencias exclusivas o compartidas llegan a incluirse, por las

32 que atribuye el artículo 149 de la Constitución al Estado» (Luís González Antón, óp. cit., pág. 617).

Esta política ha marchado paralela, como es natural, al que se ha llamado, por Jorge de Esteban, huracán estatutario, una carrera hacia la autodefinición de las comunidades autónomas como Naciones (Cataluña, Andalucía, Valencia...), no sólo tolerada, sino alentada por el Gobierno socialdemócrata, que ha dejado abiertos en España una serie de problemas muy graves que no pueden considerarse propiamente como problemas de política democrática parlamentaria entre partidos políticos legales. Son problemas políticos constituyentes, que ya no tienen que ver con la democracia, sino con la realidad misma del Estado.

Problemas cuya condición política es similar a la que pudiera corresponder a un conflicto bélico entre Estados, o entre facciones sediciosas que tratan de despedazar el territorio basal sobre el que se asienta necesariamente el Estado.

Problemas en los cuales las leyes de la democracia, que van siempre referidas necesariamente a cada Estado, como a un todo del cual son partidos o partes atributivas los partidos parlamentarios, ya no tienen nada que hacer; porque cuando una facción independentista (considerada formalmente como partido político, como puedan serlo en España el PNV, ERC o BNG) pretende segregar territorios regionales que son del Estado, no está suscitando cuestiones que puedan ser resueltas en un parlamento democrático. Son cuestiones similares a las que tienen que ver con la ingerencia entre Estados, aquellas en las cuales un Estado pretende apoderarse de alguna parte que pertenece a otro Estado, o la parte de un Estado que pretende apropiarse de los territorios basales que pertenecen al Estado mismo.

Las pretensiones de independencia de algunas facciones vascas, catalanas, etc., no son cuestiones que tengan que ver con la voluntad de los vascos o con la voluntad de los catalanes; son cuestiones que están al margen de estas voluntades, porque las tierras

vascas o las tierras catalanas pertenecen a España y por tanto a todos los españoles. Y si un grupo faccioso vasco o catalán quiere arrebatársela, es porque están pretendiendo robarsela, sin que pueda justificarse este proyecto de latrocinio por derivarlo de una voluntad de autodeterminación. Cuando los cuarenta ladrones, en virtud de su voluntad unánime, expresada a mano alzada en una reunión, se autodeterminan para apoderarse de una gran cueva o de varias, están proyectando una acción que nada tiene que ver con la democracia, aunque su decisión haya surgido de una reunión o asamblea que se haya ajustado a la forma de una democracia procedimental. Contra las decisiones de autodeterminación de los cuarenta ladrones sólo cabe una respuesta por parte del propietario, la que tiende a recuperar por la violencia (sea a través de los tribunales, sea directamente cuando los tribunales no son internacionales) los bienes que le han sido arrebatados o pretenden serle arrebatados.

Ante las pretensiones de autodeterminación de las facciones vascas, catalanas, gallegas, de apropiarse de bienes que pertenecen desde siglos a todos los españoles, están fuera de lugar debates parlamentarios democráticos. Los conflictos entre dos democracias, o entre dos Estados democráticos, no pueden dirimirse democráticamente, sino por vías anteriores a la democracia, la más tradicional, la declaración de guerra. Porque las cuestiones abiertas no se mantienen en los límites de una democracia constitucional, dado que las Constituciones de cada democracia son precisamente las que separán a unas democracias de otras, precisamente por su capa basal.

Parece que nuestros constitucionalistas, con su democratismo infinito, han olvidado que la democracia es una estructura política que únicamente tiene asiento en cada Estado. Parece como si los procedimientos democráticos de la Asamblea general de la ONU les hubieran nublado el juicio hasta el punto de llegar a creer que tal Asamblea es democrática en sentido político.

Y todo esto no implica que las democracias parlamentarias, con partidos políticos circunscritos a cada Estado, carezcan entre sí de cualquier tipo de relación, dado que, por de pronto, esos Estados democráticos son a su vez parte de un todo. Pero de un todo que, en cuanto democrático, no es atributivo, sino distributivo. Entre los Estados democráticos y sus respectivos partidos, caben afinidades y semejanzas sobre las cuales pueden fundarse, sin duda, asociaciones o federaciones internacionales, a través de las cuales los Estados gobernados por un partido determinado pueden influir, ayudando o bloqueando, sobre otros Estados gobernados por un partido de su mismo color. Pero estas influencias no pueden traspasar nunca los límites de cada soberanía. En ningún caso las federaciones internacionales de partidos democristianos o socialdemócratas o comunistas pueden confundirse con un Estado soberano, o con una confederación de Estados.

Ahora bien, si las ideas de derecha e izquierda, en el sentido de la política democrática, sólo pueden aplicarse a los ámbitos constituidos por cada Estado, ¿cómo alguien, aunque sea jurista, politólogo o político de profesión, si está en su sano juicio, puede considerar a las facciones secesionistas de un Estado como partidos políticos, y más aún, cómo puede calificarlos de izquierdas o de derechas?

Estaría haciendo operaciones parecidas a las de alguien que, habiendo establecido la relación universal y distributiva entre cada uno de los perímetros de las circunferencias y sus diámetros correspondientes (la razón o relación π), pretendiese aplicar, de un modo disparatado, esta misma razón o relación π para expresar la razón o relación atributiva (sinalógica) entre las distancias intercentro (medidas en la recta que contiene a sus diámetros) entre dos circunferencias cualesquiera y las distancias interperímetro (medidas en esa misma recta).

Los problemas políticos que España tiene planteados, a raíz sobre todo del reconocimiento como partidos políticos de las

facciones autonómicas separatistas, no son problemas de política parlamentaria entre la derecha y la izquierda; son problemas políticos que afectan a la existencia misma del Estado, y ante los cuales es totalmente disparatado intentar aplicar medidas democráticas.

Bibliografía

BEER, Max, *Historia general del socialismo y de las luchas sociales,* Madrid, Zeus, 1931.

BOBBIO, Norberto, *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política,* Madrid, Taurus, 1995.

BUENO, Gustavo, *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas,* Cultural Rioja, Logroño, 1991. http://fgbueno.es/gbm/gb91ccp.htm

— *El mito de la Izquierda,* Barcelona, Ediciones B, 2003.

— *Zapatero y el pensamiento Alicia,* Madrid, Temas de Hoy, 2006.

— *La fe del ateo,* Madrid, Temas de Hoy, 2007.

CALERO RODRÍGUEZ, Juan Ramón, *La construcción de la derecha española,* Murcia, Procer, 1985.

CASTILLO, Santiago, *Historia del socialismo español (1870-1909),* Barcelona, Conjunto editorial, 1989.

CIERVA, Ricardo de la, *La derecha sin remedio (1801-1987). De la prisión de Jovellanos al martirio de Fraga,* Barcelona, Plaza & Janés, 1987.

COTARELO, Ramón, *Ordeno y mando. La derecha contra el Estado de Derecho,* Madrid, Temas de Hoy, 1998.

GARCÍA ESCUDERO, José María, *Vista a la derecha. Cánovas, Maura, Cambó, Gil Robles, López Rodó, Fraga,* Madrid, Rialp, 1988.

GÓMEZ MARÍN, José Antonio, *Antología de textos de derecha,* Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1996.

GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos, *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

— *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX. De la crisis de la Restauración al Estado de partidos (1898-2000),* Madrid, Tecnos, 2005.

HERRERA ORIA, Ángel, *La posición de la Derecha española en la política actual,* discurso pronunciado en el Teatro Apolo de Valencia el día 21 de diciembre de 1931, Madrid, 1932.

HERRERO, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español,* Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1971.

JANET, Paul, *Philosophie de la Révolution française,* París, Germer Baillière, 1875.

LIPSET, Seymour Martin y RAAB, Earl, *La política de la sinrazón. El extremismo de derecha en los Estados Unidos, 1790-1977* [1970, 2.ª 1978], México, FCE, 1981.

LOTMAN, Iuri M., *La semiosfera,* Universidad de Valencia 1996-2000, 3 tomos.

MARTÍNEZ DE PISÓN CAVERO, José, *Los inicios del pensamiento liberal español: José M.ª Blanco White,* Universidad de Zaragoza, 2005.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico, *La revolución en España,* 1856.

Pío IX, *Syllabus* [1864], http://filosofia.org/mfa/far864a.htm

PLUMYÈNE, Jean y LA SIERRA, Raymond, *El complejo de derecha,* [1969], Barcelona, Kairós, 1970.

RAMÍREZ, Manuel, *España al desnudo (1931-2007),* Madrid, Encuentro, 2008.

REBOLLO TORIO, Miguel A., *El lenguaje de la derecha en la II República,* Valencia, Fernando Torres, 1975.

RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, José Luis, *La extrema derecha europea,* Madrid, Alianza, 2004.

ROYUELA, Alberto, *Diccionario de la ultra derecha,* Barcelona, Dopesa, 1977.

SARDÁ Y SALVANY, Félix, *El liberalismo es pecado* [1884], edición políglota monumental, Barcelona, 1891.

— *Curso de ciudadanía. Conferencias pronunciadas en el Alcazar de Toledo, marzo 1929.* Prólogo del general Primo de Rivera, Ediciones de la Junta de Propaganda Patriótica y Ciudadana, Madrid, 1929.

SOSA WAGNER, Francisco, *Pío IX, el último soberano,* Zaragoza, Yalde, 2000.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *El Antiguo Régimen y la Revolución,* 1856.

TORIGIAN, Michael, *Los fundamentos filosóficos de la nueva derecha francesa* [1999], S.O.S. Libros, s.f.

UCELAY DACAL, Enrique, *El imperialismo catalán,* Barcelona, Edhasa, 2004.

WINSTON, Colin M., *La clase trabajadora y la derecha en España (1900-1936)* [1983], Cátedra, Madrid, 1989.

Índice onomástico

Abril, Pedro Simón, 217
Adorno, Theodor W., 103
Afrodisia, Alejandro de, 50
Agar, Pedro, 84
Agustín, san, 93, 97, 98, 196, 240
Ahura Mazda, 95
Alba Bonifaz, Santiago, 213, 215, 228, 230
Albaicín, marqués de, 230
Alcalá-Zamora, Luis, 41
Alcalá-Zamora, Niceto, 40, 50, 68, 69, 213, 256
Alejandro Magno, 218
Alfonso XII, 41, 228
Alfonso XIII, 189, 191, 228
Allende Bussi, María Isabel, 86
Almirall, Valentín, 282
Alvarado, fray Francisco de, 88, 193, 220, 221
Álvarez Mendizábal, Juan de Dios, 36, 121
Amadeo de Saboya, 41, 228
Anaxágoras, 131
Anguita, Julio, 305
Angulema, duque de, 210
Apolo, 103
Aquino, santo Tomás de, 50, 181
Arana y Goiri, Sabino, 280
Aranda, conde, 38, 220
Argüelles, Agustín, 204, 221, 227
Arias Salgado, Rafael, 68
Arimán, 90, 95, 96, 99, 100
Aristóteles, 103, 176, 180, 181, 217
Artois, conde de, 198
Aunós, Eduardo, 240, 258
Azaña Díaz, Manuel, 68
Azcárate, Gumersindo de, 239
Aznar López, José María, 10, 38
Babeuf, Gracchus, 195
Bakunin, Mijaíl A., 195
Bardají, Eusebio, 226
Baur, F. C., 50
Beira, princesa de, 211
Benoist, Alain de, 191, 291
Berg, duque de, 202, 203
Bergier, Silvestre, 88
Berlin, Isaac, 234, 235
Bernstein, Eduard, 173, 238
Besteiro, Julián, 245
Blanc, Luis, 146, 147
Blanco White, José María, 203, 219, 220
Bloch, Ernst, 50
Boff, Leonardo, 18
Bohr, Niels, 50
Bonaparte, Napoleón, 63, 82, 89, 90, 130, 132, 158, 201, 202
Borbón, Carlos María Isidro de, 210
Borbón, Juan de, 44
Borges, Jorge Luis, 23
Branciforte, marqués de, 275
Brasil, Pedro I de, 37
Brzezinski, Zbigniew, 286
Buchez, Felipe Benjamín, 132, 146
Bujarín, Nikolái, 50
Buonarroti, Felipe, 195
Burgos, Javier de, 224
Burke, Edmund, 133, 134

Cádiz, fray Diego José de, 88
Caixal, José, 211
Calatrava, José María, 36, 225
Calomarde, Francisco Tadeo, 215, 224
Calvo Poyato, José, 246
Calvo Sotelo, José, 189, 190, 240, 258

Cambises, 95
Cambó, Francisco, 282
Campomanes, conde de, 220
Canalejas, José, 213, 241
Candau, Francisco de Paula, 85
Cánovas del Castillo, Antonio, 38, 42, 194, 215, 228, 241
Carlomagno, 72
Carlos I, 134
Carrero Blanco, Luis, 279
Castelar y Ripoll, Emilio, 41
Castro, Alfonso de, 207
Caute, David, 33, 34, 79
Cavelier, Robert, 123, 151
Cazalès, Jacques, 33
Cea Bermúdez, Francisco, 224
Celso, 90
Cicerón, 175
Cierva, Ricardo de la, 35
Ciro, 95
Cloots, Juan Bautista, 196
Cohn-Bendit, Daniel, 296, 297
Colbert, Jean-Baptiste, 122, 123, 151
Comte, Augusto, 80
Condorcet, marqués de, 26
Constant, Benjamín, 214
Cortés, Hernán, 26, 27
Covarrubias, Diego de, 218
Cromwell, Oliver, 134

D'Alembert, Jean Le Rond, 147
D'Orcy, baronesa, 200
Darío, 95
Darthé, Agustín, 195
Darwin, Charles, 73
Dato Iradier, Eduardo, 241
Delgado Barreto, Manuel, 239
Demócrito, 103
Deng Xiaoping, 18
Díaz del Castillo, Bernal, 27
Dionisos, 103
Donoso Cortés, Juan, 100
Dostoievski, Fiódor, 260
Dumèzil, Georges, 141

Ebert, Friedrich, 173
Einstein, Albert, 50, 51
Engels, Federico, 11, 79, 88
Epicuro, 103
Erzberger, Matthias, 173
Espartero, Baldomero, 39, 41, 193, 215, 226-228
Esteban, Jorge de, 30
Eysenck, Hans, 103

Fallersleben, Hoffman von, 174
Federico de Prusia, 198
Feijoo, Benito, 221
Felice, Renzo de, 66
Felipe IV, 151
Felipe V, 123
Fernández Ordóñez, Francisco, 68, 174
Fernández Tresguerres, Alfonso, 97
Fernando VII, 35-38, 123, 202-204, 209, 210, 223, 224, 256
Fichte, Juan Teófilo, 121, 128
Flórez Estrada, Álvaro, 36, 39, 203, 204, 207, 220
Floridablanca, conde de, 220
Ford, Henry, 113
Fraga Iribarne, Manuel, 38, 174
Franco Bahamonde, Francisco, 44, 241
Freud, Sigmund, 102
Frías, duque de, 226
Friedman, Milton, 231, 291
Friedrich, Karl J., 285

Gans, Eduard, 50
Garzón, Baltasar, 184
Gil-Robles y Quiñones, José María, 35, 74
Goethe, Johann Wolfgang, 21
Gomá, Isidro, 193
González, Manuel Jesús, 232
González Antón, Luis, 182
González Bravo, Luis, 227
González Cuevas, Pedro Carlos, 45
González Márquez, Felipe, 174
Gordiano III, 93
Gramsci, Antonio, 66
Gregorio XVI, 244
Guillermo III de Orange, 123, 133
Guizot, François, 81
Gutiérrez de la Concha, Manuel, 227

Haeckel, Ernst, 20, 155
Haider, Jörg, 224, 295
Haro Tecglen, Eduardo, 73, 101, 102
Hayek, Friedrich, 234, 235, 291
Hegel, Georg W. F., 97, 129-132, 144
Heisenberg, Werner Karl, 50
Helvetius, Claude Adrien, 147
Herrera Oria, Ángel, 244, 257
Herrero, Javier, 87, 88

Hervás y Panduro, Lorenzo, 87, 221
Hidalgo, Miguel, 202
Hintze, Paul von, 130
Hitler, Adolfo, 11, 174, 266
Hobbes, Thomas, 207, 208
Horkheimer, Max, 88
Hoz, Pedro de la, 211
Hu Jintao, 18
Huitzilopochtli, 17, 281
Hume, David, 13, 102, 235

Iglesias, Pablo, 11, 215
Infante, Blas, 278
Inguanzo Rivero, Pedro, 38, 205, 206, 221
Innaios, 94
Isabel II, 227
Istúriz, Francisco Javier de, 36, 225

Jacobo I, 221
Janet, Paul, 126, 134
Jesucristo, 184
Jevons, William Stanley, 234
José I, 202
Jovellanos, Gaspar Melchor de, 35, 39, 205, 207, 221
Juan Carlos I de Borbón, 304
Juliano el Apóstata, 90
Jung, Carl Gustav, 103

Kant, Immanuel, 120, 207, 208
Kautsky, Karl, 84, 173
Kelsen, Hans, 177
Keynes, John Maynard, 234
Krause, Karl Christian Friedrich, 121
Kretschmer, Ernst, 102
Kropotkin, Piotr A., 196
Krupp, Gustav, 113
Krutwig, Federico, 279
Kuhn, Franz, 23

Lafayette, marqués de, 33
Lainz, Jesús, 282
Lamennais, Félicité Robert de, 205
Lampedusa, Giussepe Tomasi, 26
Largo Caballero, Francisco, 74, 241, 245, 258
Lasierra, Raymond, 65
Le Chapelier, Isaac, 33
Le Pen, Jean-Marie, 295
Ledesma Ramos, Ramiro, 261, 262
Leguina, Joaquín, 52

Lenin, Vladimir Ilich, 15, 16, 67, 83, 84, 176, 238, 242, 285, 288
León XIII, 211, 244, 245
Leopoldo II, 198
Lerroux, Pedro, 13
Liebknecht, Karl, 11
Lipset, Seymour Martin, 34, 43-45, 106
Llauder, Manuel, 224
Locke, John, 13, 123, 133, 235
Ludendorff, Erich, 130, 174, 242
Luis XIII, 123
Luis XIV, 122-124
Luis XV, 123
Luis XVI, 123, 198
Luis XVIII, 196, 198-200, 209, 210, 223
Luis Felipe de Orleans, 132
Lutero, Martín, 97, 147
Luxemburgo, Rosa, 11, 173

Maciá, Francisco, 282
Machado, Antonio, 10, 66, 82
Madariaga, Salvador de, 38
Maeztu, Ramiro de, 45
Maistre, José de, 134-136, 205
Mani, 93, 94
Manterola, Vicente, 41
Mao Tse Tung, 18, 176
Maragall i Mira, Pasqual, 272
Marañón, Antonio, 210
María Antonieta, 124
María Cristina de Borbón-Dos Sicilias, 224, 227, 230
María de la Gloria de Portugal, 37
Mariana, Juan de, 207
Maritain, Jacques, 125
Maroto, Rafael, 215, 226
Martínez Campos, Arsenio, 228
Martínez de la Rosa, Francisco, 36, 203, 215, 224, 225
Martínez de Pisón, José María, 219
Martínez Marina, Francisco, 39, 63, 204, 206, 207, 221
Marx, Carlos, 15, 88, 97, 103, 136, 137, 139, 195, 206, 232, 234, 242, 259
Maura, Antonio, 35, 191, 239, 242, 245, 246, 258
Maura Gamazo, Miguel, 40, 50
Maury, Jean-Sifrein, 33
Mazarino, Julio, 123
Mier Noriega y Guerra, fray José Servando Teresa de, 202, 274

Mill, Stuart, 235
Mirabeau, conde de, 253
Mises, Ludwig von, 234
Moisés, 292
Molina, Luis de, 207
Montesquieu, barón de, 26, 91, 133, 147
Moral de Calatrava, conde de, 50
Morán, Gregorio, 44
Morgan, Lewis Henry, 83
Mouffe, Chantal, 48, 164
Mounier, Juan José, 33, 81, 127
Mozo de Rosales, Bernardo, 209
Mozzi, Luigi, 88, 205
Muñoz-Torrero, Diego, 35, 36, 38, 39, 63, 204, 220
Mussolini, Benito, 246, 266

Narváez, Ramón María, 215, 226, 230
Necker, Jacques, 147
Ney, Michel, 200
Nietzsche, Friedrich W., 95, 103, 292
Nocedal, Ramón, 211
Nonote, Claudio Adriano, 88
Noske, Gustav, 173
Noydens, Benito Remigio, 218
Núñez de Haro, Alonso, 275

O'Donnell, Leopoldo, 186, 193, 194, 227, 228
Ofalia, conde de, 226
Olózaga, Salustiano, 121, 227
Ormuz, 90, 95, 96, 99, 100
Ortega y Gasset, José, 43-45, 71
Osma, Pedro de, 221

Pablo, san, 139
Parménides, 99
Pemán, José María, 240
Pemartín, José, 240
Pereira, Gómez, 221
Pérez Agudo, Eduardo, 240
Pérez de Ayala, Ramón, 38
Pérez Galdós, Benito, 41, 84, 121
Perojo, José del, 269, 270
Pétion de Villeneuve, Jérôme, 33
Pi y Margall, Francisco, 161, 282
Pichegru, Jean-Charles, 196
Pike, Kenneth L., 64
Pineda, Mariana, 196, 210, 223
Pío II, 218
Pío VI, 136
Pío IX, [illegible]
Pla, Josep, 282
Pla y Deniel, Enrique, 193
Planck, Max, 50
Platón, 103, 141, 220
Plotino, 19, 94, 158
Plumyene, Jean, 65
Popper, Karl, 177
Prat de la Riba, Enrique, 278, 282
Prieto, Indalecio, 245, 261
Prim, Juan, 41
Primo de Rivera, José Antonio, 44, 241, 246
Primo de Rivera, Miguel, 213, 239-241, 254, 255
Proudhon, Pierre-Joseph, 100

Raab, Earl, 34, 43, 44
Rajoy Brey, Mariano, 52
Redondo, Onésimo, 262
Reich, Wilhelm, 102
Revilla, Manuel de la, 96
Revillagigedo, conde de, 274
Richelieu, cardenal, 123, 253
Riego, Rafael del, 36
Rikov, A., 50
Robespierre, Maximilien de, 33, 128, 132, 147, 223, 240
Rodó, José Enrique, 96
Rodríguez Gordillo, José Manuel, 210
Rodríguez Zapatero, José Luis, 303
Rodríguez-Arana Muñoz, Jaime, 178
Romanones, conde de, 213
Romero Alpuente, Juan, 36
Rosenkranz, J. K. F., 50
Rousseau, Jean-Jacques, 97, 128, 147, 207, 208
Rozada, Nicanor, 12
Rueda, Germán, 230
Ruiz Giménez, Joaquín, 174
Ruiz Zorrilla, Manuel, 41

Sagasta, Práxedes Mateo, 38, 41, 194, 211, 228, 239
Salamanca, marqués de, 113, 229, 230
Salmerón, Nicolás, 100
Sánchez Dragó, Fernando, 191, 192
Santa Cruz, marqués de, 204
Sardá y Salvany, Félix, 37, 40
Schacht, R., 97
Scheidemann, Philipp, 173
Schmitt, Carl, 103

Schubert-Soldern, Richard, 13
Schwartz, Pedro, 38
Seco, Carlos, 239
Serrano, Francisco, 41, 227
Sieyés, Emmanuel-Joseph, 214
Sisinio, 94
Smith, Adam, 232, 233
Southworth, Herbert R., 261
Sowell, Thomas, 104, 106
Stalin, 15, 16, 67, 141, 176, 259, 260, 285, 288
Sternhell, Zeev, 289
Stirner, Max, 13
Sturzo, Luigi, 285
Suárez, Francisco, 207, 221
Suárez González, Adolfo, 35, 67, 68, 174, 177, 178, 183, 185

Talleyrand, Charles-Maurice de, 124, 198
Tamames, Ramón, 245, 255
Tierno Galván, Enrique, 102
Tláloc, 17
Tocqueville, Alexis de, 135, 150, 151, 252, 253
Tomás, santo, 274-276, 281
Tomski, M., 50
Topete, Juan Bautista, 41, 227
Toreno, conde de, 36, 37, 204, 224, 225
Torigian, Michael, 291
Torras y Bages, José, 282
Torrijos, José María, 223
Turgot, Anne Robert Jacques, 26, 147
Tylor, Edward Burnett, 83

Uglánov, N., 50

Val, Fernando Ariel del, 44
Valdegamas, marqués de. Véase Donoso Cortés, Juan
Valeriano, 94
Valsecchi, fray Antonio de, 88, 205
Vázquez de Menchaca, Fernando, 207
Velarde Fuertes, Juan, 258
Vélez, fray Rafael de, 87, 88, 193, 201, 205, 220, 221
Vélez, Iván, 255
Victoria, duque de la. Véase Espartero, Baldomero
Vitoria, Francisco de, 207
Voltaire, François Marie Arouet, 91, 147

Wilkins, John, 23
Wilson, Thomas Woodrow, 130
Worringer, Wilhelm, 103

Yangüas Messia, José, 240
Young, Arthur, 148

Zaratustra, 95
Zerzan, Juan, 112
Zugasti Sáenz, Julián, 96
Zuria, Juan, 280